





شرح چایه لایین کمالی

مکتبہ طبعیہ



İSTANBUL MÜFTÜLÜK KÜTÜPHANESİ	
KİSMİ	YAZMA-FİKİH
YENİ KAYIT NO.	141
ESKİ KAYIT NO.	
TASNİF NO.	292/511





كتاب الطهارة سبب وجوب الطهارة وجوب الوضوء فرض الطهارة فصل الاغضاء ثلثة والمسيح بحث الاستسقاء  
 غايه معيار مقدار انصاف والكتبه على ما يطبق عليه اسم المسح

يا كبيك

شرح هداية لابن كمال بن فخر الدين افنديك محدثي  
 محمد خير الدين افنديك فواحة جديده استعمال التلويح  
 اوزره لمحضات الفقهاء وفقير



İSTANBUL MÜFTÜLÜK KÜTÜPHANESİ	
KİSMİ	YAZMA-FIKIH
YENİ KAYIT NO.	141
ESKİ KAYIT NO.	
TASNİF NO.	292/511





تكملة الحاشية  
الكتاب في طبقات  
المؤلفين

من على وجه العرفه بانما على ان في عبارة الجمع اشاره الى تعدد  
 الخويف بطلان معنى الجمعي تليق بانما لم يخصص موضع  
 المراد في في اصول وعده الشتر ان في معنوم موضع الازاات  
 قد ادرك على ايراد معنى الجمع على ايراد معناه فانهم وهذا  
 يقطع الجمع ويوجد كما في العوده والركوة لان انا لم التوبة  
 في ان التفرج النساء ولا اشتري العبد فكان انظما  
 الى الجمل ان التعليل المذكور لا ياسبب الجمل فان لم انما قد  
 من شرطه صفة او حتى الشتر ان قد تم على الله ولو تم قد تم  
 بالاشتراط بعد من لا عاذا بخلاف الطارة للجمعي على ما  
 ليست من جنس الراهنة فلو اوجه ثلاث شرا في هذا  
 واما عاياتي اوجه الحكمه فمعيهم هذا الكتاب حيث لا يصح  
 بغيري على ما نهت عليا فانا **ان** سبب موجب  
 وسببه واما الالوهة ومن المحقق في ان سببه الالوهة  
 من المحقق في ان سبب واجب الطارة لا وجود لان  
 لا كما هو لا يكون سبب الله قد تم فقط في التعليل كما  
 شتر ولو وجود الطارة لا يوجد بانما يامه اشتراكو  
 ان عال انما شتر لم ان لا في الطارة قبل العلو وانما  
 الحرف في الحرف بخصوصه شرط واجب الطارة لا لكي  
 منع الالوهة بكلام الله في توبة ههنا كنهة توفى وبى ان  
 يقتضي حكم العمل في التعليل في خرج الخلف من ان الالوهة  
 العمل في الالوهة عند ساء واعلم ان الوضوء كمن الغرض

سورة العنكبوت  
الحمد لله الذي خلقنا من طين  
من الطين خلقنا من طين  
من الطين خلقنا من طين



مذکور فی بعض نسخ  
مخفف القدر و بی

الحمد لله  
كما انفع السراى انفع  
الحمد لله انفع السراى  
بالنصائب

روزگار از کف دست  
و از آغوش مادر  
و از لب و لعل  
و از چشم و رخسار

مغنیة  
عن

[illegible]

19-2-1900

[illegible]

در کتب المصنفین و المصنفات

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي هدانا لهذا  
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله



لو كان الامر كما ذكره اجل الظاهر لم يكن يجب منه ان يرضى بقوله تعالى فليس يتوهم انهم لم يرضوا  
تتوهم الصلوة بالاستئذان بالوضوء والاحتياط في ذلك لان علمهم في قيام الحائض في تخصيص  
الخطاب بالحيضين بعد عرف القيام عن غيرها كيف ومتى فلو لم يرضوا بالخطاب لكان في حيز  
والاحتياط المذكور قد انزع بعد قبل تخصيص الخطاب نعم ما ذكره صاحب التمسك في حيز التمسك عن  
ظاهره واما ان الخطأ هو ان يدعيه كما لا يخفى ومنهم من استدلال على اشتراط الوضوء بالحيض  
بانة في ذكر التمسك معلوما بالحدوث وهو يدل على الوضوء والبدل لا ينفرد في الاستدلال في شرطه  
والتعليق التمسك على الحدوث على شرطه لا لا يصلح ان يكون سببا لان ادني درجات السبب  
ان يكون علما على السبب متفصلا اليه والحدوث مناف له لا يمكن ان البدل قد فارق الالابنية  
فانما شرطه في التمسك من الوضوء لان المراد من الشرط شرط الوجوب لا شرط الصحة و  
يوضح على ذلك من السبب في التمسك شرطه في التمسك كما شرطه وجوبه فلا وجه للتمسك بها في قضية  
معارضة البدل الاصل مع لو قيل ان صلوة الجمعة يدل على صلوة الظهر وقد فارقها في شرط الوجوب  
حيث كانت الحوية والافاقية شرطه للوجوب صلوة الجمعة وتمكن واحدة منها شرطه للوجوب  
صلوة الظهر لكان لوجه كماله في تمام الوجوب المذكور على تقدير عدمه فاما ان على اشتراط الوضوء  
بالحدوث لا على ضمان قوله وانتم تجدون في الآية الكريمة وهذا كما هو وان خفي على من قال بعدم تمام الوجوب  
المذكور وانما اخر قوله وانتم تجدون كراهية ان ينتج آية الطهارة بذلك الحدوث ليشعر في كيف  
يلزم انتاج الآية المذكورة بذلك الحدوث على ما ذكره وقد اعترض من ذلك انما على الوجوب المذكور  
بان آية الوضوء بعبارة تدل على وجوب الوضوء على كل تأخير وآية التمسك تدل بالالتزام عليه وجوبه  
على الحيضين والعبارة فاضية على الدلالة كما عرفت ثم اجاب عن هذا الى ان الظاهر في آية الوضوء بعبارة  
اي وجوب التمسك بالوضوء واجمالا ان اداء الصلوة لا يتحقق اذ ذلك الا في الوضوء وانما ذلك  
بالعلم بالاجماع ولا ينبغي ان يبالغ بالعلم والادب ثبت من هذا الظاهر ان ظاهر الآية غير مراد ولا يتبع عبارة  
الوضوء على كل تأخير فليسكن الدلالة من المعاض وقد احتجوا في السؤال ولم يصيب في الجواب اما

هذا هو الوجه في قوله  
وانتم تجدون في الآية  
الكريمة وهذا كما هو  
وان خفي على من قال  
بعدم تمام الوجوب  
المذكور وانما اخر  
قوله وانتم تجدون  
كراهية ان ينتج آية  
الطهارة بذلك  
الحدوث ليشعر في  
كيف يلزم انتاج  
الآية المذكورة  
بذلك الحدوث على  
ما ذكره وقد اعترض  
من ذلك انما على  
الوجوب المذكور  
بان آية الوضوء  
بعبارة تدل على  
وجوب الوضوء على  
كل تأخير وآية  
التمسك تدل  
بالالتزام عليه  
وجوبه على  
الحيضين والعبارة  
فاضية على  
الدلالة كما عرفت  
ثم اجاب عن هذا  
الى ان الظاهر في  
آية الوضوء بعبارة  
اي وجوب التمسك  
بالوضوء واجمالا  
ان اداء الصلوة لا  
يتحقق اذ ذلك  
الا في الوضوء  
وانما ذلك  
بالعلم بالاجماع  
ولا ينبغي ان  
يبالغ بالعلم  
والادب ثبت من  
هذا الظاهر ان  
ظاهر الآية غير  
مراد ولا يتبع  
عبارة الوضوء  
على كل تأخير  
فليسكن الدلالة  
من المعاض وقد  
احتجوا في السؤال  
ولم يصيب في  
الجواب اما

اما ان اول ملان القاعدة العلية ان العبارة فاضية على الدلالة فاما ان التعارض بينهما على وجهين  
استطاع احدهما عن حيز الاعتبار لعدم مكان التوفيق بينهما المصحح لكل واحد من الامرين  
في ذلك فاما ان تعارضهما على كل حال فاما ان التعارض بينهما على كل حال فاما ان التعارض بينهما على كل حال  
من اجل التاميم في الاول من التخصيص واما ان ملان المراد من عبارة آية الوضوء لفظ القيام لم ار  
منه معنى العقد لا القيام الحقيقي واللفظ العرفي عن ظاهره لما يرام قرينة وآية التمسك لا يخرج عن حيز  
العبارة المصطلحة عند الاصويين كما توهم لبعض ذلك ظاهر عند من اراد في درية في هذا الفن  
فقد فرض الطهارة والتعقيب للالتفات لان التمسك على الآية المذكورة فرضية في الطهارة على  
التفصيل المذكور ولو قصد المحسن تفرغ الحكم على الدليل لكان حقا ان يقول ان الطهارة فرضية ثم شرع  
في تفصيل فرضها وما عدا ذلك الى بيان فرض الطهارة معذرة بالعلم انك لا تعلم الا باخبار عن قول  
الله تعالى تسمر له البيان الاجالي في فرض الطهارة فاما حيز تلك الفاء على التعقيب كما يحل عليه الفاء  
الواقعة بين الاجمال والتفصيل ومن لم ينظر لهذا الاعتبار لا يصدق قال بعد التمسك بانها التعقيب  
وخلت على حكم بعد ذلك الدليل ان يكون السببية وقد افصح عن ذلك من قال الفاء فيه هي الفاء  
الداخلة على الحكم على معنى ان ما بعد ما ثبت بانها حكمه والعجب ان بعد هذا التمسك قال واما ان  
الفاء تدخل على الحكم بانها تعقيب العلة كما في قوله فرب ما وجع والهم في شئ فاضاخن  
فيه لان فرضية هذه الاشياء ثبتت بالآية لا بقوله فاضاخن فاما ان الفاء في قوله فاضاخن  
والفاء التعقبية وقد ثبتنا ان على سببية الآية المذكورة لفرضية الطهارة والتمسك لم يخرج عن حيز  
كون الفاء داخلة على السبب بل خبر عن فرضها فالحجبه حال من احوال السبب لا نقه  
وحاصل ان حكم الآية المذكورة في الطهارة فرض الطهارة كذا لو كان ادوات التمسك من الاول  
فاما ان لم يرضوا بها فبقية التمسك عليها وهي ان التمسك بآية المذكورة في تفصيل فرض  
الوضوء لا بيان فرضية وان كانت فرضية ايضا فثبت بها اشتراطه الى ان الماد فاضاخن تفصيل  
فرضية ويتبين من ادواتها بالافضوية نفس الوضوء لانها من ضرورات الدين في كل عصر من الان

هذا هو الوجه في قوله  
وانتم تجدون في الآية  
الكريمة وهذا كما هو  
وان خفي على من قال  
بعدم تمام الوجوب  
المذكور وانما اخر  
قوله وانتم تجدون  
كراهية ان ينتج آية  
الطهارة بذلك  
الحدوث ليشعر في  
كيف يلزم انتاج  
الآية المذكورة  
بذلك الحدوث على  
ما ذكره وقد اعترض  
من ذلك انما على  
الوجوب المذكور  
بان آية الوضوء  
بعبارة تدل على  
وجوب الوضوء على  
كل تأخير وآية  
التمسك تدل  
بالالتزام عليه  
وجوبه على  
الحيضين والعبارة  
فاضية على  
الدلالة كما عرفت  
ثم اجاب عن هذا  
الى ان الظاهر في  
آية الوضوء بعبارة  
اي وجوب التمسك  
بالوضوء واجمالا  
ان اداء الصلوة لا  
يتحقق اذ ذلك  
الا في الوضوء  
وانما ذلك  
بالعلم بالاجماع  
ولا ينبغي ان  
يبالغ بالعلم  
والادب ثبت من  
هذا الظاهر ان  
ظاهر الآية غير  
مراد ولا يتبع  
عبارة الوضوء  
على كل تأخير  
فليسكن الدلالة  
من المعاض وقد  
احتجوا في السؤال  
ولم يصيب في  
الجواب اما



رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا الحال في الصلوة وكذلك لم يتصل لا ثباتها بالليل فكانت قصد تلك  
 إشارة وضع ما عسى أن يخطر بالبال من ثبات فرضية الوضوء بالآلية المدنية أن يكون الصلوة  
 الموضوعة بكنة بغير وضوء وقد استلزمنا تفصيلاً لهذا المعنى فقد كررنا في هذا المعنى وهو  
 أن الفاء المذكورة سواء كانت لترتيب الحكم على الدليل أو لتعقيب الجاهل بالتفصيل بفتح  
 عن كون المراد بيان فرض الوضوء للماء مودع في الآية المذكورة فمقتضى هذا التفسير لا بد أن  
 يذكر في جمل العناوين إذا تنازع لأصحابنا في أن الوضوء للماء مودع لا يقع بدون النية وإنما  
 نترجمهم في توقف الصلوة على الوضوء للماء مودع وهو شرط واجب في كل ركعة في كتابهم  
 إلى هذا وقال لا تكلموا بزيادة البوسني في الأسرار أن كثيراً من مثلاً يظنون أن  
 الماء مودع من الوضوء بآية بغير نية وذلك غلط فإن الماء مودع عبادة والوضوء  
 بغير نية ليس عبادة وقال شيخ الإسلام تاجه زاده في مبسوطه أن الوضوء لا يصير  
 قرب بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء مودع بل على تطهير الأعضاء الثلاثة  
 عن الحدث ليس لغيره بعبادة ولا للقيام به بدي الرب فأنشأت يوماً مودع بالفضل وهو فعل  
 اختيارية يسبق بالعقد فلا يحصل الانفصال من غير قصد منه وأيضا قولنا إذا أردت الدخول  
 على الأسيان فابعد النية لا بد إذا أردت القيام إلى الصلوة فتوضأ، والذات قلت  
 الكلام في أن الاتيان بالوضوء للماء مودع لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف عليه  
 لأن الوضوء للماء مودع غير مقصود وإنما المقصود الطهارة وهي تحصل بالماء مودع وغيره لأن  
 الماء مطهر بطبيعته بخلاف التراب فلا يصير مطهر إلا بالشروط التي ورد به الشرع وهو  
 كونه للصلوة إلى بينا كلامه **والفرض** لغة التقديم والعطف قال تاجه سورة تترانها وفرضاها  
 أي قدرنا وقطعنا الأحكام فيها واصطلاحاً ما ثبت لزومه بدليل قطعي لا شبهة فيه  
 كالكتاب والسنة المتواترة إذا لم يجتهدوا بتفصيل قولنا، ول من قال إن الفرض مهيأ  
 بمعنى المفروض فكانه غفل عن كونه من المفقولات الشرعية ولو لا تلك الغفلة لما ارتكب إلى

هذا المعنى في بعض النسخ  
 وهو أن الفرض هو ما  
 لا بد منه في كل ركعة  
 من الوضوء للماء مودع

هذا المعنى في بعض النسخ  
 وهو أن الفرض هو ما  
 لا بد منه في كل ركعة  
 من الوضوء للماء مودع

هذا المعنى في بعض النسخ  
 وهو أن الفرض هو ما  
 لا بد منه في كل ركعة  
 من الوضوء للماء مودع

إلى الخور العفوي المستغنى عنه بحمل على معناه الاصطلاحي ثم إن ما ذكره هو معنى الفرض الطليق  
 وهو فرض علم وعملاً وقد يطلق الفرض على ما عرفت الجواز ليعونه ولا يجبر بحاجبه وهو الفرض  
 الاجتهادي والعلمي والفرض بهذا المعنى داخل في قولنا العاجب المفتر بالزعم عليها بد  
 ليل فيه شبهة كغير الواحد وخبر المشهور والعامة المحقق والمأول من التواتر سنة  
 كانت أو كذا بالآية غير أن سائر الواجبات بخصوصية اشترها اليه في توبع جرح  
 فلما ولا يجبر بحاجبه فإن كانت الخصوصية لا توجد في سائر الواجبات كقراءة الفاتحة و  
 وتعليل الأركان في الصلوة وهذا التفصيل يخرج الواجب على نوعين كما أن الفرض على  
 نوعين وإن أقوى نوعي الواجب هو النوع الضعيف من الفرض وإنما أطلقنا الكلام  
 في هذا المقام لأنه من مآل أقدم الأقدام ولا يؤيد في كتب القوم ما يتبعه المأرم و  
 والمرددها هو النوع الأول من الفرض لأن أصل مرجع الراس من الفروض القطعية وأن كانت  
 فرضية ترجح القدر البين منها اجتهادية ولقد حسن الإجماع بالرجوع إلى القدرين في تحقير  
 حيث لم يمتن قدر المسح من عرض الرأس من الفرض ثم عتبه بقوله والمفروض في  
 مسح الرأس مقدراً للناسية وهو مرجع الرأس تنبهاً على الفرق الذي ذكرناه ومن لم يثبت  
 ذلك عدل عن الاستصحاب المذكور وقال ففرض الوضوء غسل الوجه من الشرا إلى الأذن و  
 غسل الذن واليدين والرجلين مع المرفقين والكعبين ومسح ربيع الرأس والحجبة ونظر  
 إلى ما فيه من الانحصار للبلغ من جهة الفقه وعقل غامات به من الاعتبار اللطيف من جهة الحق  
 والمآل بالظاهرة الوضوء، وأما الفرض البين قبل إضافة العلم إلى الخاص كما في مفهوم الشيء  
 فإضافة اليه بمعنى التام لا من قبل إضافة الجزء إلى الكل وليس في الوضوء شيء سوى اليدين  
 فإن سنة مستحبة من أوصاف الكمالية وهي تقديم تحت هذا الاحتمال أيضاً يكون إضافة  
 اليه بمعنى التام كما في جزء الشيء دون جزء كما في خاتم جديد وقدره تمام كل ما يجوز من  
 الشيء فإضافة اليه بمعنى من كانها رديف خوفه بين لأن في الإضافة بمعنى من يجب

هذا المعنى في بعض النسخ  
 وهو أن الفرض هو ما  
 لا بد منه في كل ركعة  
 من الوضوء للماء مودع

هذا المعنى في بعض النسخ  
 وهو أن الفرض هو ما  
 لا بد منه في كل ركعة  
 من الوضوء للماء مودع

هذا المعنى في بعض النسخ  
 وهو أن الفرض هو ما  
 لا بد منه في كل ركعة  
 من الوضوء للماء مودع



مقتضى المضاف اليه على المضاف والمجرور يكونان في الحقيقة فلا يقع على ما يكون  
امضاة اليه بمعنى من **فصل الاعضاء الثلاثة** في التخصيص على النسبة على ان اليمين وان كان  
متعدا ومن حقيقة انه ان كانا خبارا فكل واحد منهما تحت خطاب واحد وفيه لم يخرج الى ان اليمين خارجة  
عن توزيع اقوال المراجع في قوله تعالى ويحكم على اقرار المراجع في قوله تعالى فافعلوا واحدة حكما  
وان كانت متعددة حقيقة فافعلوا هذه اللفظة فانها تتعاضد في محل بعض الاستكمال الاتي ذكره انما  
**هذا الفصل** يقع على كل معناه من سياق الكلام ومنها لا يبيح ان يبيح ان يبيح لا واما  
من ان الآية مجمل في حكم المسح على سبيل التبرع به فلا يكون شبهة بل البيان الاتي بها وعلى تقدير  
شبهتها لا يكون من قبل ثبوت الحكم بالنسبة بل الجمل وهو وجه التبرع ان كل مسح مخصص على في الآية  
وانما الاجال في قدره فتبوء الحكم المذكور بالآية بطريق النفس لا بطريق الاجال وكون قوله تعالى فافعلوا  
به حكم مجمل في حكم مقدار المسح بالبيان في قوله تعالى فافعلوا المسح وهذا التبرع انما يقع  
قول صاحب السادة بهذا النص مع قوله والكتاب مجمل لا يلتزم لان النص لا يقتضي التبرع بل هو موقوف  
الظاهر والاحتجاج بالبيان كونه زائدا على الجمل لا يجوز العمل به قبل البيان من الجمل لا زواجا كما يشهد  
مسامات واجبة في قوله فافعلوا هذا النص المعنى الاطلاق عند اهل الاصول بل لا بد من مطلق الكتاب  
كقوله فافعلوا فان مقتضى ان يطلعون عليه ويعتقدوا هذه الحكم ثابت بالنسبة والعقول غير يدون ذلك  
ثم ان في التخصيص المذكور غاية اخرى وهي الاستشارة اليه في قوله تعالى ويحكم على اقرار المراجع فافعلوا  
وجازا في المسح على سبيل التبرع به في قوله تعالى ويحكم على اقرار المراجع فافعلوا  
لغوة والاعمال على العمل على استغناء **والفصل في الاعضاء الثلاثة** في التفسير حتى المقام والحكم  
المستأنه من الكلام المذكور في قوله تعالى ويحكم على اقرار المراجع فافعلوا المسح على سبيل التبرع به  
الوضوح في فهم التفسير المشار اليه في الرواية المذكورة فقد فهم وانما قلنا التفسير  
حتى المقام لان في جميع العمل المستعمل في التبرع به في قوله تعالى ويحكم على اقرار المراجع فافعلوا  
على ان اليمين المذكورة وقس على هذا حال تفسير المسح فان في معناه ايضا حقا ومعنى الاتية

هذا الفصل يقع على كل معناه من سياق الكلام ومنها لا يبيح ان يبيح ان يبيح لا واما من ان الآية مجمل في حكم المسح على سبيل التبرع به فلا يكون شبهة بل البيان الاتي بها وعلى تقدير شبهتها لا يكون من قبل ثبوت الحكم بالنسبة بل الجمل وهو وجه التبرع ان كل مسح مخصص على في الآية وانما الاجال في قدره فتبوء الحكم المذكور بالآية بطريق النفس لا بطريق الاجال وكون قوله تعالى فافعلوا به حكم مجمل في حكم مقدار المسح بالبيان في قوله تعالى فافعلوا المسح وهذا التبرع انما يقع قول صاحب السادة بهذا النص مع قوله والكتاب مجمل لا يلتزم لان النص لا يقتضي التبرع بل هو موقوف الظاهر والاحتجاج بالبيان كونه زائدا على الجمل لا يجوز العمل به قبل البيان من الجمل لا زواجا كما يشهد مسامات واجبة في قوله فافعلوا هذا النص المعنى الاطلاق عند اهل الاصول بل لا بد من مطلق الكتاب كقوله فافعلوا فان مقتضى ان يطلعون عليه ويعتقدوا هذه الحكم ثابت بالنسبة والعقول غير يدون ذلك ثم ان في التخصيص المذكور غاية اخرى وهي الاستشارة اليه في قوله تعالى ويحكم على اقرار المراجع فافعلوا وجازا في المسح على سبيل التبرع به في قوله تعالى ويحكم على اقرار المراجع فافعلوا لغوة والاعمال على العمل على استغناء الفصل في الاعضاء الثلاثة في التفسير حتى المقام والحكم المستأنه من الكلام المذكور في قوله تعالى ويحكم على اقرار المراجع فافعلوا المسح على سبيل التبرع به الوضوح في فهم التفسير المشار اليه في الرواية المذكورة فقد فهم وانما قلنا التفسير حتى المقام لان في جميع العمل المستعمل في التبرع به في قوله تعالى ويحكم على اقرار المراجع فافعلوا على ان اليمين المذكورة وقس على هذا حال تفسير المسح فان في معناه ايضا حقا ومعنى الاتية

والاختلاف حتى يجب الساتية الى ان المسح يخرج من حده بالكلية من ان ناسه الفصل في المسح  
فجاء معناها اشارة الى رد ما روي عن ابي يوسف من كفاية البطل في العمل الى نفع ما ذكره في  
من تكرار المسح في الراس فقد ركب على كذا الخطأ في موضعين احدهما في اصالته اثره على التفسير  
وقد عرف ان اثره في المسح وانما في نظره ان معناه ما لم يخرج من كفاية التبرع الى التبرع والاداء عليك  
ان الظهور في معنيينهما اللغويين والمراد منهما معناه ما لا يشيان وقد ثبت على ما فيها من قوله تعالى  
ثم انما خلق الاسرار التي هي على العفو والسيلان عن العفو وبينهما فرق فان الاول  
يتحقق بدون انما كما لا يخفى **والفصل في الاعضاء الثلاثة** في التفسير حتى المقام والحكم المستأنه من الكلام المذكور في قوله تعالى ويحكم على اقرار المراجع فافعلوا المسح وهذا التبرع انما يقع قول صاحب السادة بهذا النص مع قوله والكتاب مجمل لا يلتزم لان النص لا يقتضي التبرع بل هو موقوف الظاهر والاحتجاج بالبيان كونه زائدا على الجمل لا يجوز العمل به قبل البيان من الجمل لا زواجا كما يشهد مسامات واجبة في قوله فافعلوا هذا النص المعنى الاطلاق عند اهل الاصول بل لا بد من مطلق الكتاب كقوله فافعلوا فان مقتضى ان يطلعون عليه ويعتقدوا هذه الحكم ثابت بالنسبة والعقول غير يدون ذلك ثم ان في التخصيص المذكور غاية اخرى وهي الاستشارة اليه في قوله تعالى ويحكم على اقرار المراجع فافعلوا وجازا في المسح على سبيل التبرع به في قوله تعالى ويحكم على اقرار المراجع فافعلوا لغوة والاعمال على العمل على استغناء الفصل في الاعضاء الثلاثة في التفسير حتى المقام والحكم المستأنه من الكلام المذكور في قوله تعالى ويحكم على اقرار المراجع فافعلوا المسح على سبيل التبرع به الوضوح في فهم التفسير المشار اليه في الرواية المذكورة فقد فهم وانما قلنا التفسير حتى المقام لان في جميع العمل المستعمل في التبرع به في قوله تعالى ويحكم على اقرار المراجع فافعلوا على ان اليمين المذكورة وقس على هذا حال تفسير المسح فان في معناه ايضا حقا ومعنى الاتية

هذا الفصل يقع على كل معناه من سياق الكلام ومنها لا يبيح ان يبيح ان يبيح لا واما من ان الآية مجمل في حكم المسح على سبيل التبرع به فلا يكون شبهة بل البيان الاتي بها وعلى تقدير شبهتها لا يكون من قبل ثبوت الحكم بالنسبة بل الجمل وهو وجه التبرع ان كل مسح مخصص على في الآية وانما الاجال في قدره فتبوء الحكم المذكور بالآية بطريق النفس لا بطريق الاجال وكون قوله تعالى فافعلوا به حكم مجمل في حكم مقدار المسح بالبيان في قوله تعالى فافعلوا المسح وهذا التبرع انما يقع قول صاحب السادة بهذا النص مع قوله والكتاب مجمل لا يلتزم لان النص لا يقتضي التبرع بل هو موقوف الظاهر والاحتجاج بالبيان كونه زائدا على الجمل لا يجوز العمل به قبل البيان من الجمل لا زواجا كما يشهد مسامات واجبة في قوله فافعلوا هذا النص المعنى الاطلاق عند اهل الاصول بل لا بد من مطلق الكتاب كقوله فافعلوا فان مقتضى ان يطلعون عليه ويعتقدوا هذه الحكم ثابت بالنسبة والعقول غير يدون ذلك ثم ان في التخصيص المذكور غاية اخرى وهي الاستشارة اليه في قوله تعالى ويحكم على اقرار المراجع فافعلوا وجازا في المسح على سبيل التبرع به في قوله تعالى ويحكم على اقرار المراجع فافعلوا لغوة والاعمال على العمل على استغناء الفصل في الاعضاء الثلاثة في التفسير حتى المقام والحكم المستأنه من الكلام المذكور في قوله تعالى ويحكم على اقرار المراجع فافعلوا المسح على سبيل التبرع به الوضوح في فهم التفسير المشار اليه في الرواية المذكورة فقد فهم وانما قلنا التفسير حتى المقام لان في جميع العمل المستعمل في التبرع به في قوله تعالى ويحكم على اقرار المراجع فافعلوا على ان اليمين المذكورة وقس على هذا حال تفسير المسح فان في معناه ايضا حقا ومعنى الاتية











في كل واحد من هذه على تقدير ما ذكره الحق لا على ما تقدمت له كما لا ينبغي فاقبالت شتيه القواعد  
 المتألفة ان تماثل الجمع المتعدي في انفسهم لا على الاحاد وان يكون الواجب على كل مختلف  
 بحكمه في الموضوع على يد واحدة ودرج واحدة فبوجود المتماثلين المتفاوتين المتماثلين  
 في ايدكم وارجلكم لا يقال ان انما ثبت بعبارة النفس هو نفس الواحد ونفس الاخرى ثبت بعبارة  
 لا النفس لان نفس الواحد ليس بمفعول المعنى على مقتضى علمه وتكلمنا في باب الالزام  
 عرف المعنى المتعدد من الحكم المتعدد على كل واحد من المتعدد من غير ان يثبت على ما حق في موضوعه  
 ولا يقال ان نفس الاخرى ثبت بعبارة النبي ومما لا يجازي في الالزام والالزام على النفس  
 شتى عندنا لا على الالزام في ضرورة ولا ضرورة منها لان الالزام متماثل للجمع على انقسام  
 الاحاد على الاحاد ليست بتلقينية بل هي في ذلك كثيرة لا يختلف عنه لكونه على ان الاجتماع لا يصح  
 ما نسخا على ما حق في موضوعه ومما عليه النبي ومما لا يصح لبل الغرض كما حقق في محله فالت  
 اليدان وان كانا عضوين بحقيقة كنههما اتخذنا حكما عضوا واحدا وكذلك لا يذم معهم واهم  
 من قولنا عمل يدك ان يخرج عن هذه الامور بعد واحدة وكونه الفاعل في الربط في فحاش  
 اليدان معان احاد الجمع المتصانف في قوله وارجلكم والرجلان معان احاد الجمع المتصانف في قوله  
 وارجلكم والامر في الموقنين والكعبين ليس كذلك كما لا ينبغي **ومنه الكعب** وهي عبارة النبي  
 تهدو ثوبها للهدوء ومنه الكعبية بيت الله اخراهم لا رعا على سائر البيوت ومنه الكعب  
 وهي الفاشرة في اطراف الانبياء كانه يردان يقول ان ما ذكره كما هو الصحيح رواية علي بن ابي طالب  
 هو الصحيح ورواية لاداره وجه اشتقاقه على الالزام وهو موجود فيما ذكره منقود في المعنى المردود  
 والمردود اني المقدور بل من الغرضية لكن لا بالليل التلقيني انما بالليل الغني الاجتهاد في ذلك  
 لا يكون جاحدا ما ولا كانا وغير ما اول ومن يهمل جاحدا انما لا يكون له في ذلك وهم وقد ذكرت  
 يناسب ان الغرض على نفعين فليكن واجبه في وسخ المقدار المعاني من الراس من قبل  
 انما ما نفع باق من حكم الغرض ان يكون جاحدا ما ولا جاحدا المقدار لا يكون كما في ذلك فيكون فاما

في كل واحد من هذه على تقدير ما ذكره الحق لا على ما تقدمت له كما لا ينبغي فاقبالت شتيه القواعد

في كل واحد من هذه على تقدير ما ذكره الحق لا على ما تقدمت له كما لا ينبغي فاقبالت شتيه القواعد

فوضا واجب بان الحكم المذكور وان لم يكن ثابتا في حق المقدار لكنه ثابت في حق اصل الحق في كل واحد  
 باسم اصل الحق الخلاق لا باسم المتعدي على المتعدي ان المقدار تفسير هذا المسح والمفسر هذا التفسير  
 مقدار التامية في عبارة المقدار كشارة الى انه يجوز من اني جاز كل من الحكم عندنا في الموضوع  
 من الراس روايات في رواية الكوفي والطيوسي وارجله الحق انه مقدار التامية من اني جاز  
 كان لا عين التامية لان النفس مطلق من جهة العمل وانما جاز من جهة المقدار وسبق كلامه في  
 القدر في مقتضى ان يكون هذه الرواية هي الظاهرة لانه صدر به ما تم ذكر الرواية الاخرى يقول وفي  
 بعض الروايات قدره اصبحت بثلاثة اصابع وجعل في المعيد والمحيطة هذه الرواية هي الظاهرة و  
 هي رواية هشام عن ابي جندب وهي المذكورة في الاصل وهو راجع الى ان احجنا انما لا يربط لان الراس  
 قد اقل ونحوه وانما التامية قيل انها اقل من نصف الربع فليكن في القدر يوجد ذلك في شرح  
 الطحاوي من ان الموضوع في رواية الطحاوي وانما هو مقدار التامية بشرط ان تبلغ التامية مقدار  
 ثلثه اصابع والتحقيق ان في مسح الراس عن ابي جندب ثلث روايات الربع وهي شهرها  
 وقد التامية وقد ثلث اصابع والي هذا اشار في شرح الاقطع وشرح في البدر في حديث قال  
 والموضوع في مسح ما ذكره في الاصل قدره ثلث اصابع والميد وروي عن ابي جندب انه  
 قدره بالربع وهو قول اخر وذكر الكوفي والطيوسي عن ابي جندب مقدار التامية لادري المعتبر من شعبة  
 روي انه قال في التامية عن جندب روي انه انما يمسح طوقه فخال كما في القدر وسبح على جندب  
 وليس فيه ذكر المسح على التامية او مسح في حديث المغيرة روي انه انما مسح في سعة فتوضا  
 وسبح على التامية وعلى التامة وعلى الجنتين او مسح على التامة والمسح ليس فيه ذكر مسح طوقه  
 هذا الذي ذكره القدر وروي كسب من حديث حديث حديث حديث المغيرة جعلها حديثا  
 واحدا وكتب الى المغيرة روي انه قد قبل جعله في التامة ما ذكره القدر وروي كسب من حديث حديث  
 روي انه من حديث المغيرة روي انه قد عجز عن تصحيح ما ذكره القدر وروي فانه ذكره عن المغيرة فقط  
 وقد امكن ذلك بان يقال هذا الحديث كسب من حديث رواها المغيرة روي انه قد عجز

في كل واحد من هذه على تقدير ما ذكره الحق لا على ما تقدمت له كما لا ينبغي فاقبالت شتيه القواعد



مجلس العلماء  
مجلس العلماء

۱۰۰  
 ۱۰۱  
 ۱۰۲  
 ۱۰۳  
 ۱۰۴  
 ۱۰۵  
 ۱۰۶  
 ۱۰۷  
 ۱۰۸  
 ۱۰۹  
 ۱۱۰  
 ۱۱۱  
 ۱۱۲  
 ۱۱۳  
 ۱۱۴  
 ۱۱۵  
 ۱۱۶  
 ۱۱۷  
 ۱۱۸  
 ۱۱۹  
 ۱۲۰  
 ۱۲۱  
 ۱۲۲  
 ۱۲۳  
 ۱۲۴  
 ۱۲۵  
 ۱۲۶  
 ۱۲۷  
 ۱۲۸  
 ۱۲۹  
 ۱۳۰  
 ۱۳۱  
 ۱۳۲  
 ۱۳۳  
 ۱۳۴  
 ۱۳۵  
 ۱۳۶  
 ۱۳۷  
 ۱۳۸  
 ۱۳۹  
 ۱۴۰  
 ۱۴۱  
 ۱۴۲  
 ۱۴۳  
 ۱۴۴  
 ۱۴۵  
 ۱۴۶  
 ۱۴۷  
 ۱۴۸  
 ۱۴۹  
 ۱۵۰  
 ۱۵۱  
 ۱۵۲  
 ۱۵۳  
 ۱۵۴  
 ۱۵۵  
 ۱۵۶  
 ۱۵۷  
 ۱۵۸  
 ۱۵۹  
 ۱۶۰  
 ۱۶۱  
 ۱۶۲  
 ۱۶۳  
 ۱۶۴  
 ۱۶۵  
 ۱۶۶  
 ۱۶۷  
 ۱۶۸  
 ۱۶۹  
 ۱۷۰  
 ۱۷۱  
 ۱۷۲  
 ۱۷۳  
 ۱۷۴  
 ۱۷۵  
 ۱۷۶  
 ۱۷۷  
 ۱۷۸  
 ۱۷۹  
 ۱۸۰  
 ۱۸۱  
 ۱۸۲  
 ۱۸۳  
 ۱۸۴  
 ۱۸۵  
 ۱۸۶  
 ۱۸۷  
 ۱۸۸  
 ۱۸۹  
 ۱۹۰  
 ۱۹۱  
 ۱۹۲  
 ۱۹۳  
 ۱۹۴  
 ۱۹۵  
 ۱۹۶  
 ۱۹۷  
 ۱۹۸  
 ۱۹۹  
 ۲۰۰  
 ۲۰۱  
 ۲۰۲  
 ۲۰۳  
 ۲۰۴  
 ۲۰۵  
 ۲۰۶  
 ۲۰۷  
 ۲۰۸  
 ۲۰۹  
 ۲۱۰  
 ۲۱۱  
 ۲۱۲  
 ۲۱۳  
 ۲۱۴  
 ۲۱۵  
 ۲۱۶  
 ۲۱۷  
 ۲۱۸  
 ۲۱۹  
 ۲۲۰  
 ۲۲۱  
 ۲۲۲  
 ۲۲۳  
 ۲۲۴  
 ۲۲۵  
 ۲۲۶  
 ۲۲۷  
 ۲۲۸  
 ۲۲۹  
 ۲۳۰  
 ۲۳۱  
 ۲۳۲  
 ۲۳۳  
 ۲۳۴  
 ۲۳۵  
 ۲۳۶  
 ۲۳۷  
 ۲۳۸  
 ۲۳۹  
 ۲۴۰  
 ۲۴۱  
 ۲۴۲  
 ۲۴۳  
 ۲۴۴  
 ۲۴۵  
 ۲۴۶  
 ۲۴۷  
 ۲۴۸  
 ۲۴۹  
 ۲۵۰  
 ۲۵۱  
 ۲۵۲  
 ۲۵۳  
 ۲۵۴  
 ۲۵۵  
 ۲۵۶  
 ۲۵۷  
 ۲۵۸  
 ۲۵۹  
 ۲۶۰  
 ۲۶۱  
 ۲۶۲  
 ۲۶۳  
 ۲۶۴  
 ۲۶۵  
 ۲۶۶  
 ۲۶۷  
 ۲۶۸  
 ۲۶۹  
 ۲۷۰  
 ۲۷۱  
 ۲۷۲  
 ۲۷۳  
 ۲۷۴  
 ۲۷۵  
 ۲۷۶  
 ۲۷۷  
 ۲۷۸  
 ۲۷۹  
 ۲۸۰  
 ۲۸۱  
 ۲۸۲  
 ۲۸۳  
 ۲۸۴  
 ۲۸۵  
 ۲۸۶  
 ۲۸۷  
 ۲۸۸  
 ۲۸۹  
 ۲۹۰  
 ۲۹۱  
 ۲۹۲  
 ۲۹۳  
 ۲۹۴  
 ۲۹۵  
 ۲۹۶  
 ۲۹۷  
 ۲۹۸  
 ۲۹۹  
 ۳۰۰  
 ۳۰۱  
 ۳۰۲  
 ۳۰۳  
 ۳۰۴  
 ۳۰۵  
 ۳۰۶  
 ۳۰۷  
 ۳۰۸  
 ۳۰۹  
 ۳۱۰  
 ۳۱۱  
 ۳۱۲  
 ۳۱۳  
 ۳۱۴  
 ۳۱۵  
 ۳۱۶  
 ۳۱۷  
 ۳۱۸  
 ۳۱۹  
 ۳۲۰  
 ۳۲۱  
 ۳۲۲  
 ۳۲۳  
 ۳۲۴  
 ۳۲۵  
 ۳۲۶  
 ۳۲۷  
 ۳۲۸  
 ۳۲۹  
 ۳۳۰  
 ۳۳۱  
 ۳۳۲  
 ۳۳۳  
 ۳۳۴  
 ۳۳۵  
 ۳۳۶  
 ۳۳۷  
 ۳۳۸  
 ۳۳۹  
 ۳۴۰  
 ۳۴۱  
 ۳۴۲  
 ۳۴۳  
 ۳۴۴  
 ۳۴۵  
 ۳۴۶  
 ۳۴۷  
 ۳۴۸  
 ۳۴۹  
 ۳۵۰  
 ۳۵۱  
 ۳۵۲  
 ۳۵۳  
 ۳۵۴  
 ۳۵۵  
 ۳۵۶  
 ۳۵۷  
 ۳۵۸  
 ۳۵۹  
 ۳۶۰  
 ۳۶۱  
 ۳۶۲  
 ۳۶۳  
 ۳۶۴  
 ۳۶۵  
 ۳۶۶  
 ۳۶۷  
 ۳۶۸  
 ۳۶۹  
 ۳۷۰  
 ۳۷۱  
 ۳۷۲  
 ۳۷۳  
 ۳۷۴  
 ۳۷۵  
 ۳۷۶  
 ۳۷۷  
 ۳۷۸  
 ۳۷۹  
 ۳۸۰  
 ۳۸۱  
 ۳۸۲  
 ۳۸۳  
 ۳۸۴  
 ۳۸۵  
 ۳۸۶  
 ۳۸۷  
 ۳۸۸  
 ۳۸۹  
 ۳۹۰  
 ۳۹۱  
 ۳۹۲  
 ۳۹۳  
 ۳۹۴  
 ۳۹۵  
 ۳۹۶  
 ۳۹۷  
 ۳۹۸  
 ۳۹۹  
 ۴۰۰  
 ۴۰۱  
 ۴۰۲  
 ۴۰۳  
 ۴۰۴  
 ۴۰۵  
 ۴۰۶  
 ۴۰۷  
 ۴۰۸  
 ۴۰۹  
 ۴۱۰  
 ۴۱۱  
 ۴۱۲  
 ۴۱۳  
 ۴۱۴  
 ۴۱۵  
 ۴۱۶  
 ۴۱۷  
 ۴۱۸  
 ۴۱۹  
 ۴۲۰  
 ۴۲۱  
 ۴۲۲  
 ۴۲۳  
 ۴۲۴  
 ۴۲۵  
 ۴۲۶  
 ۴۲۷  
 ۴۲۸  
 ۴۲۹  
 ۴۳۰  
 ۴۳۱  
 ۴۳۲  
 ۴۳۳  
 ۴۳۴  
 ۴۳۵  
 ۴۳۶  
 ۴۳۷  
 ۴۳۸  
 ۴۳۹  
 ۴۴۰  
 ۴۴۱  
 ۴۴۲  
 ۴۴۳  
 ۴۴۴  
 ۴۴۵  
 ۴۴۶  
 ۴۴۷  
 ۴۴۸  
 ۴۴۹  
 ۴۵۰  
 ۴۵۱  
 ۴۵۲  
 ۴۵۳  
 ۴۵۴  
 ۴۵۵  
 ۴۵۶  
 ۴۵۷  
 ۴۵۸  
 ۴۵۹  
 ۴۶۰  
 ۴۶۱  
 ۴۶۲  
 ۴۶۳  
 ۴۶۴  
 ۴۶۵  
 ۴۶۶  
 ۴۶۷  
 ۴۶۸  
 ۴۶۹  
 ۴۷۰  
 ۴۷۱

انقل من كتاب











وفي الخلف من غير منقطع الى اوتى وملتقى الجوار والبلخ وكان الواجب السمع في شرح الاقطع والشرح  
 هو السمع والسمع لا يعتبر فيه الاستيعاب كسمع الورد والسماعين وكثرة الايضاح وسمع  
 بالماضي بشره العوض من النية واجب خلافا لابي يوسف وفي المحرمين ابي حنيفة يفتي في  
 ولا يوجب وفي شرح الجامع الصغير لغا في بيان وفي السهل واليسر عن ابي حنيفة في سائر البشر  
 فوضع هو الاصح للحداد وفي القيد والمزيد وسمع بالماضي بشره العوض من السمع واجب عند ابي حنيفة  
 وعنده دون ذلك من زفر عن ابي حنيفة اذا اذاع من جلد او جازاه وان كان اقل من ذلك  
 لا يجره وقال ابو يوسف لا يجره ولا يجره هذه الروايات مخالفة لما ذكره الحسن الرواسي  
 في وجوب الشئ ان لا يجره للروايات احوط لان الفعل يخرج من المسمع والمسمع لا يخرج من **مقتضى**  
**الطهارة** التي هي من جنس غيره قد تعلق به اوجه الطريقة المذكورة في الدين في شغل النسل  
 وذلك المعنى لا يوجب المقام لان السمع اخذ بمقتضى الوجود لان اوجه المعنى يشتمل على  
 ظاهر وان غلب على بعض الناس في ذلك فقلق وادبها في خلافه وفي ترك عقاب الاعتناء بالعقود  
 التي يخرج من النسل والمقتضى ان السمع يخرج من الواجب من المعنى هو المقام للمقام وادبها  
 الى الطهارة بمعنى الامام لا يفتي في البيان كما تقدم وقد تفصيل هذا فتدبر وصيغة الجمع  
 لا تنبئ على استقلال الاعيان من جهة الوجود بل هي كالاستقلال من جهة الدليل فظاهر على مقتضى  
 عليه مفلا اذ الاستقلال من جهة الحكم فلو ان الثواب والعقاب يترتب على فعل كل منهما وكرهه  
 كانت او جزمه مع احوالها والامر في العوض على خلاف ذلك فان العوض في الوضوء هو مجموع  
 غسل الاعضاء الستة وسمع الرئيس لان كلامه في العوض مستقل بحيث لو اتي ببعض منها لم يكن  
 بعض العوض فيترتب عليه قدر من الثواب ويترتب بسببه بعض العقاب وذلك ان شريعة الانا  
 في العوض وسمع الاعيان من جهة الدليل لا يفتي في صيغة الجمع منها وقال في سنة روي الاقتصار في فعلات  
 عنه ذلك الاعتبار وسمع الاعيان عنهما فان انا جزم السنة دون العوض لان العوض في الاعمال  
 مصدر فروي ذلك واستثنى من الجمع كذا الاستماع ان قوله واستثنى عن الجمع على مقتضى

وفي شرح الجامع الصغير  
 وفي المحرمين ابي حنيفة  
 وفي السهل واليسر  
 وفي القيد والمزيد  
 وفي الروايات  
 وفي الاستقلال  
 وفي الدليل  
 وفي الحكم  
 وفي الثواب  
 وفي العقاب  
 وفي سنة روي  
 وفي الاعيان  
 وفي الجمع

من حيث ثمان ما يجره الجوار الى السمع ولا يحصل له ولا يفتي في ذلك فيا سبقت  
**عمل الدين** ينبغي ان يعلم ان السنة هي الجوار بغسل اليدين اما غسل النسل فيقع من العوض  
 ولهذا قال محمد في الاصل غرض غسل ذراعيه واما غسل النسل الى ما يتولى غسل افعالهم من غير العوض  
 البداية بتطهيرها وهو غرض من هذا زعمه سنة تنوب عن العوض لست شعري بمعنى نهاية السنة  
 عن العوض **قولنا** **الانا** حكمي في الفقيه ابي جعفر السمع والي ان الانا اذا كان صغيرا حكمه رفعه  
 به رفعه المتوفى بشئ له ويجب له على كل من يرفعها غلظا ثم ياءه بميمه ويجب له الماء  
 على كل اليسرى ويجب لها غلظا ولا يغسل يده فيه ثم يغسل يده على يمينها وان كان الانا كبيرا لا يكون  
 رفعه فان كان معزرا صغيرا يرفع الماء ويجب له كما ذكرنا وان لم يكن معزرا صغيرا يدخل الصابغ  
 يده اليسرى فيمضممه في الماء ولا يدخل الكف ويرفع الماء من الانا ويجب على يده اليسرى و  
 بذلك الصابغ يعقبه بعض يفعل ذلك ثلثا ثم يدخل يده في الانا كيف يشاء وقوله عم  
 لا يغسل يده في الانا محمول على اذا كان الانا صغيرا او كبيرا ومعزرا صغيرا كان الانا كبيرا  
 وليس معزرا صغيرا فانه يجرى على الافعال على سبيل المبالغة على ذلك في العلم على يده بخاسته  
 انا اذا علم ما زاله الجاسته على وجه لا يغني عن الجاسته الانا او غيره ومن ولا يندب عليه في  
 المكور او لا الذي معنى حقيقى لقوله من لا يغسل يده في الانا والمعنى المكور ثانيا المعنى بخاسته  
 لذلك القول في راو تمامه مع ما جمع بين الحقيقة والجواز لا يحصى عنه الابان ان الجمع بين الحقيقة  
 والجواز جاز في تحليل تخلفين كالذي من فيه على يد من الجوارتين من الجوار وهو جاز في الشئ  
 ابي حنيفة في القدر في قال الاقطع في شرح كتاب الغرض من شئ القدرى واجمعوا على ان  
 اسم الاول لا يشاؤ ولا الصاب حقيقه تتناول ولله الابن جاز وان يجمعهم راو بالاية فان قيل  
 كيف يحل اللفظ الواحد على الحقيقة والجواز قيل انما نسخ ذلك ان لو عمل عليها في حالة واحدة وشئ  
 بين ولله الصاب ولله الابن ولنا نفع ذلك وكمن يحل اللفظ على ولله الصاب عند وجوده وعلى  
 ولله الابن عند عدمه وهذا ما يجرى اذ الاستيفاء المتوفى اراد بالتوفى من غير التوفى بجملة

وفي شرح الجامع الصغير  
 وفي المحرمين ابي حنيفة  
 وفي السهل واليسر  
 وفي القيد والمزيد  
 وفي الروايات  
 وفي الاستقلال  
 وفي الدليل  
 وفي الحكم  
 وفي الثواب  
 وفي العقاب  
 وفي سنة روي  
 وفي الاعيان  
 وفي الجمع



ما يدل عليه فالعقبة اذا استتقت من غير ما يتوهم من نومه وكان الظاهر ان يقول اذا اراد  
 السويحي من استتقت من نومه لان ما ذكره من استتقت في الاستتقت لا انه اراد  
 المستتقت وفي الحديث فعل الظاهر ثم ان في هذه المسئلة قد اختلفوا في احد ما قد استتقت  
 نعل عن شئ لا يركب في ان شئ حتى اذا لم يستتقت لا يستتقت عليها والاصح ان نعل  
 البدين الى السخ في ابتداء الوضوء على الملاقاة وعلى الاكثر من الاكثر ثم على ما يوجب  
 القيد المذكور فالتواتر وقع انما تارة بواجب في الحديث وكما انما على وجه من الحديث  
 المذكور لا يتوهم في الا في السئلة ومما كانت المواقف من الدليل المسئلة وتدلها  
 يقتضي اعتبار القيد المذكور في الحديث كما انما تارة بواجب في الحديث وكما انما على وجه من الحديث  
 لم يذكر على شئ من شئ بل في شئ من شئ كما انما تارة بواجب في الحديث وكما انما على وجه من الحديث  
 معني العادة على ما ذكر في كتب الأصول ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية بما  
 تضمنه المذكور ذلك الوصف كما في قوله وربما نيكلم لا في وجودكم وما نحن فيه ليس من ذلك  
 القيد كما ينبغي وانما يكون الغسل المستوفى قبل ذلك لا بد من في الاء ولا اعتبار بقيد القيد في جواب المسئلة  
 بالاتفاق وعندنا ان اعتبار هذه القيد والقيد الاول في تصويب المسئلة ثم عايناه في الواقع بينهما وبين الحديث  
 فانه لا يشترط جهة عليها دون مبدئين القيد انما عدمتها جهة بدون القيد الاول فظاهر لان تعليله على قوله  
 فانه لا يدري ان بات به صريح في ان مدارككم ذلك القيد لا شئ سوى سجدتها تارة ما اذا يقول  
 في توجيه التعليل المذكور وانما عدمتها جهة بدون القيد تارة فانه معص الحث فلا يقال في العاينة  
 واعتبار الحكم على العاينة لان الغسل لا يراه الدليل شيئا فاما على القيد بدينك القيدين وغيره عليه عدم  
 اعتبار القيدين المذكورين في اصل المسئلة فانهم قد اختلفوا في اعتبار القيد في الحقيقة قلنا يوجد ظاهر في كونهما  
 المصنفين **فلا يخفى** قالوا انما في الغسل على وجه التاكيد والتهيئة ليعري عنه يقتضي التوجه في هذا الوجه  
 فيجب الغسل بالنظر الى الاء للحديث والنظر الى آخره لا يجب حيث يشترط ان لا يتوهم في كونهما  
 في الحقيقة تستحب لغيرها لا لا يجب فانه القيد لا يقول بالقيد فالتاكيد ما يوجب في هذا المسئلة

في الحديث  
 في الحديث

لا يقال الاستتقت بتب بدون العاينة لان معناها انها لا تشترط بغسله في الجلب لا بد من الجلب  
 عليه فالمعنى ان ما تشترط بالغسل لا تشترط بدون العاينة ولا يلزم من ان لا تشترط الاستتقت بل لا  
 وما قيل في وجه التمسك بالحديث لا الوضوء واجب وقد لا يتوصل اليه الا بغسل الوضوء  
 حتى يغسل اليه لا يكون الغسل واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كمن  
 كمن تركه الواجب الى السنة في الغسل لا يتم على وجه التكسية وتوهمها بوجوب التمسك بالمعجب  
 للغسل فكان وجبا على التوسع والاحتياط من ضرورة ان ما يتوقف عليه الواجب لا يكون واجبا ان لو  
 كان التوقف عليه كالتاكيد لا يلزم الاحوال وما اذا كان جزءا مخصوصا ببعضها كالذي في ضم على ما  
 اعترف به ذلك القائل حيث قال وقد لا يتوصل اليه الا بالغسل لا يمكن ان يتوقف عليه  
 الواجب واجبا ثم ان قوله والغسل حل من شئ ثلاثة ان اراد ان الغسل قبل الغسل  
 هو اعم مطلقا ثم فانه اذا لم يعلم ان فيها نجاسة لا يكون غسلا وان اراد انها ان غسلا بعد  
 ما علم ان فيها نجاسة ثم لم يكن الا وجبا لقوله ثم كذا الواجب اذ يجب غسلها بكونها نجاسة  
 ما حررك الواجب فيدمو ما اذا لم يعلم ان فيها نجاسة في الاء قبل ذلك لانها اعم منها وضع على ما فهم  
 فانهم كانوا يتوهمون من الاتهام ثم لم يتغير شيئا فغيره من الغسل في غرضه وان لم يكن  
 ذلك الموجب لما ان السنة وقعت سنة في الابتداء المعني بتيق السنة وان لم يبق  
 ذلك المعني لان الاحكام انما يحتاج الى سببها حقيقة في ابتداء وجودها في تباها لان السبب  
 تبيها وان لم يبق حقيقة لان الشارح والدية الايجاب والاعلام فبذلك السبب بالمشترعية بمنزلة الجواز  
 في تباها حكما وهذا كالمثل في باب الحج وبناء الملك بجال شري في المشتري وغيره ما لا ينبغي تأنيه  
 من وجوه الف دا ما اذا لا فلا تذهب ان ما ذكره من العادة موجب السنة وليس الامر كذلك  
 فانه كان سببا للسوق الحديث على ساق المذكور وتوهم الحكم في تلك الصورة لا يكون غسل  
 البدين سنة تارة ما انما فلا قول ان الاحكام انما يحتاج الى سببها حقيقة في ابتداء وجودها  
 لا في تباها لانه لا يحتاج الى سببها في ابتداء وجوده كذا كذا يحتاج الى سببها في تباها

في الحديث  
 في الحديث

في الحديث















میں نے اس علم کو دیکھا ہے کہ وہ

الحمد لله الذي جعل























فمن قتلها فلا بد له من حكمه كحكم الكافر لا يقتل او يقتل من غير ما يقتل الكافر لا يقتل الا بالدارم  
فلما كان مقتضى النقصان يعني في الموضوع ذلك بالحق في النقصان من جهة العدد والنقصان  
من جهة المقدار او كونه ناقصا عن كونه المثل للنقصان من جهة العدد وانما نقص هذا الاعتبار بحاجب  
النقصان او لا يقتضي في الزيادة من جهة المقدار بل يقتضي على ما دل عليه الحديث المنقول عن  
الصحابة انما قد تعدي ظلم نفسه اكثر اذا في قوله من يحدو الله فقد ظلم نفسه فالتعدي  
والظلم لازم له كما لا يخفى على كل من اصاب من الامور المذكورة يعني في زواجر الحد المذكور  
ان الحد والتميز به او نقصان في الحد وتيميم به فقد تعدي وظلم في كل من هذه الصور ومن فعل من  
هذا القدر وعلل ان يصفه ذلك بالنسبة فقال تعدي يرجع الى الزيادة لا تجاوزا على الحد قوله ظلم  
يرجع الى النقصان قال الله ولم يظلم شيئا اي لم ينقص وانما يغير ما كان ما ورد في رواية انما  
من يورث عروبن شيعي من ابيهم فهو عروبي وهو قوله قد اساء وتعدي وظلم قد استعمل في  
ما ورد في رواية البغوي في الصايغ عن حماد بن عيسى عن ابي عبد الله ان عاصيا اساء لا يعني مع النقص  
فانه انما غشاهم قال كذا الموضوع من زاد على هذا قد اساء وتعدي وظلم في موضع الاحمال  
المذكور كما لا يخفى في قولنا في موضع قد اساء وتعدي وظلم في اساء الاله  
فان الزيادة واستفاد من الاستعمال في موضع قد اساء وتعدي وظلم في اساء الاله  
تلاف الما ووضعه في غير موضعه والوجه يعني قوله قد تعدي وظلم تنزل التعدي و  
الظلم من الزيادة في قوله قد اساء وتعدي وظلم في اساء الاله يعني انما هو على التثنية في قوله قد اساء  
لاقتضاه التثنية او تعدي معناه ان التثنية تقتضي زيادة من زواجر الزيادة والتثنية في قوله قد اساء  
عنه الشك او نقص العبد او قلته كما لا يخفى في قوله قد اساء يعني في قوله قد اساء الاله او في قوله قد اساء  
لظلم الزيادة من سباده فان التثنية في الاحاديث العينية اذ لم تفسد من غير ان لم يزد  
كان في الصورة المذكورة فان قلت قد ثبت في الاحاديث العينية اذ لم تفسد من غير ان لم يزد  
عليه قلت ذلك لا يقتضي انما لا يخفى في قوله قد اساء لان البيان واجب عليه وهو

وقد اساء الله في الدنيا الى هذا بغير ما لا يخفى في قوله قد اساء الله في الدنيا الى هذا بغير ما لا يخفى  
من زواجر الما الحد وادخله من زواجر الما الحد الى هذا بغير ما لا يخفى في قوله قد اساء الله في الدنيا الى هذا بغير ما لا يخفى  
وهو رد الاول انما لا يخفى في قوله قد اساء الله في الدنيا الى هذا بغير ما لا يخفى في قوله قد اساء الله في الدنيا الى هذا بغير ما لا يخفى  
عن اعطاء الموضوع لا يقتضي الزيادة من جهة العدد وانما نقص هذا الاعتبار بحاجب  
ومن ثم لا يقتضي في الزيادة من جهة المقدار بل يقتضي على ما دل عليه الحديث المنقول عن  
الصحابة انما قد تعدي ظلم نفسه اكثر اذا في قوله من يحدو الله فقد ظلم نفسه فالتعدي  
والظلم لازم له كما لا يخفى على كل من اصاب من الامور المذكورة يعني في زواجر الحد المذكور  
ان الحد والتميز به او نقصان في الحد وتيميم به فقد تعدي وظلم في كل من هذه الصور ومن فعل من  
هذا القدر وعلل ان يصفه ذلك بالنسبة فقال تعدي يرجع الى الزيادة لا تجاوزا على الحد قوله ظلم  
يرجع الى النقصان قال الله ولم يظلم شيئا اي لم ينقص وانما يغير ما كان ما ورد في رواية انما  
من يورث عروبن شيعي من ابيهم فهو عروبي وهو قوله قد اساء وتعدي وظلم قد استعمل في  
ما ورد في رواية البغوي في الصايغ عن حماد بن عيسى عن ابي عبد الله ان عاصيا اساء لا يعني مع النقص  
فانه انما غشاهم قال كذا الموضوع من زاد على هذا قد اساء وتعدي وظلم في موضع الاحمال  
المذكور كما لا يخفى في قولنا في موضع قد اساء وتعدي وظلم في اساء الاله  
فان الزيادة واستفاد من الاستعمال في موضع قد اساء وتعدي وظلم في اساء الاله  
تلاف الما ووضعه في غير موضعه والوجه يعني قوله قد تعدي وظلم تنزل التعدي و  
الظلم من الزيادة في قوله قد اساء وتعدي وظلم في اساء الاله يعني انما هو على التثنية في قوله قد اساء  
لاقتضاه التثنية او تعدي معناه ان التثنية تقتضي زيادة من زواجر الزيادة والتثنية في قوله قد اساء  
عنه الشك او نقص العبد او قلته كما لا يخفى في قوله قد اساء يعني في قوله قد اساء الاله او في قوله قد اساء  
لظلم الزيادة من سباده فان التثنية في الاحاديث العينية اذ لم تفسد من غير ان لم يزد  
كان في الصورة المذكورة فان قلت قد ثبت في الاحاديث العينية اذ لم تفسد من غير ان لم يزد  
عليه قلت ذلك لا يقتضي انما لا يخفى في قوله قد اساء لان البيان واجب عليه وهو

هذا هو الوجه في قوله قد اساء الله في الدنيا الى هذا بغير ما لا يخفى في قوله قد اساء الله في الدنيا الى هذا بغير ما لا يخفى  
من زواجر الما الحد وادخله من زواجر الما الحد الى هذا بغير ما لا يخفى في قوله قد اساء الله في الدنيا الى هذا بغير ما لا يخفى  
وهو رد الاول انما لا يخفى في قوله قد اساء الله في الدنيا الى هذا بغير ما لا يخفى في قوله قد اساء الله في الدنيا الى هذا بغير ما لا يخفى  
عن اعطاء الموضوع لا يقتضي الزيادة من جهة العدد وانما نقص هذا الاعتبار بحاجب  
ومن ثم لا يقتضي في الزيادة من جهة المقدار بل يقتضي على ما دل عليه الحديث المنقول عن  
الصحابة انما قد تعدي ظلم نفسه اكثر اذا في قوله من يحدو الله فقد ظلم نفسه فالتعدي  
والظلم لازم له كما لا يخفى على كل من اصاب من الامور المذكورة يعني في زواجر الحد المذكور  
ان الحد والتميز به او نقصان في الحد وتيميم به فقد تعدي وظلم في كل من هذه الصور ومن فعل من  
هذا القدر وعلل ان يصفه ذلك بالنسبة فقال تعدي يرجع الى الزيادة لا تجاوزا على الحد قوله ظلم  
يرجع الى النقصان قال الله ولم يظلم شيئا اي لم ينقص وانما يغير ما كان ما ورد في رواية انما  
من يورث عروبن شيعي من ابيهم فهو عروبي وهو قوله قد اساء وتعدي وظلم قد استعمل في  
ما ورد في رواية البغوي في الصايغ عن حماد بن عيسى عن ابي عبد الله ان عاصيا اساء لا يعني مع النقص  
فانه انما غشاهم قال كذا الموضوع من زاد على هذا قد اساء وتعدي وظلم في موضع الاحمال  
المذكور كما لا يخفى في قولنا في موضع قد اساء وتعدي وظلم في اساء الاله  
فان الزيادة واستفاد من الاستعمال في موضع قد اساء وتعدي وظلم في اساء الاله  
تلاف الما ووضعه في غير موضعه والوجه يعني قوله قد تعدي وظلم تنزل التعدي و  
الظلم من الزيادة في قوله قد اساء وتعدي وظلم في اساء الاله يعني انما هو على التثنية في قوله قد اساء  
لاقتضاه التثنية او تعدي معناه ان التثنية تقتضي زيادة من زواجر الزيادة والتثنية في قوله قد اساء  
عنه الشك او نقص العبد او قلته كما لا يخفى في قوله قد اساء يعني في قوله قد اساء الاله او في قوله قد اساء  
لظلم الزيادة من سباده فان التثنية في الاحاديث العينية اذ لم تفسد من غير ان لم يزد  
كان في الصورة المذكورة فان قلت قد ثبت في الاحاديث العينية اذ لم تفسد من غير ان لم يزد  
عليه قلت ذلك لا يقتضي انما لا يخفى في قوله قد اساء لان البيان واجب عليه وهو



قد رتبنا سبق القول على شرط ان لا يتقدم عليه في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
فقد ثبت ما قبله من علمها بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
بالاجماع وحسن الاستدلال في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
بين ان العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
لم يخل من ان العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
من خصائص الوضوء فادرجه من سبب ثبوت العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
بغير الاستدلال في العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
على ان العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
وهو در صاحب السبب ما قد ذكر في اسباب الكلام عندنا في العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
وهذا في العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
بيان ان العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
الكلف على خلاف هو في العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
فقد اختلف في العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
النية في العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
انها غير مشروطة بان يكون العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
وجعلنا هذه الامور التي هي في العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
المعبر بها كذا في العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
نترك ما سبق ذكره من العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
والوضوء بعد هذا كما في العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
انما العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
رسلمنا الحديث المذكور في العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول

فان العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول

فان العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول

يتسكن في العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
فان العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
بقوله في العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
مشروطة بان يكون العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
الماء سور به المذكور بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
ما هو مقتضى بالذات ومنها ما هو مقتضى بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
كالتيتم كذا في العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
ان الوضوء والتميم هما من العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
الطهارة عن نجاسة الحكمة فلا وجه للمعارضة التي ذكرها الزاهد في العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
فقولنا ان العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
من قال في العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
والعلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
موجب في العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
وهو ان العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
فعلما بان العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
مسلم فان العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
الوضوء ما هو مقتضى العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
الوضوء ولا يلزم ان يكون العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
الذي هو مقتضى العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
الطهور وكونه مقتضى العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول  
فانه وان ذكر البيان حال التيمم كذا في العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول

فان العلم بالنية في العلم بالنية فيكون حكمه استصحابا في القول















فاذا كان مشرع اطلاق يحصل بدونه لا يعنى اعتباره بالبري انه لو كره المسح في ربيع الرئيس لا يحصل كمال  
 السنه ما لم يستوعب جميع الرئيس المسح فيه فليس ان الكمال هنا بالاستيعاب وانما هو الاكتمال  
 المسح فيه لا في موضع تحقيق بل في موضع تقدير ان يكون الاستيعاب ركنا كما في المصنوع لا في الكمال  
 ولما ان ان الله تعالى قد تفضل ابي غسل الأعضاء الممسوحة في العضو فلما قلنا مسح برأسه مرة  
 واحدة وقال هذا هو رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل هذا نزع من رواية ابن عمر واما في الصحيحين من رواية  
 عبد الله بن زيد المسح ناقصا ما رواه مرة واحدة واما اوجه استحباب السن الاربع عن عبد خير عن علي  
 وفيه مسح برأسه مرة واحدة واما رواه ابن سني عن النبي صلى الله عليه وسلم قلنا لا المسح فانه  
 مرة مرة افرح في المقصود كما كان فيه لفظه كان المتعظيم للوالم وانما لم يذكره المصنف لصاحب المصنف  
 حديث علي بن ابي طالب ما ذكره قال صاحب المصنف في حديث علي بن ابي طالب في حديث علي بن ابي طالب  
 عن ابي جعفر عن خالد بن علقمة عن عبد بن علي بن ابي طالب في حديثه انه تفضل غسل يديه ثلثا وممسح  
 رأسه ثلثا وغسل يديه ثلثا قال من احب ان ينظر في ضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم كما لا ينبغي ان ينظر في رواية  
 هكذا راي رسول الله صلى الله عليه وسلم وخالف جماعة من الصحابة الثقات كزيد بن قدامة وسفيان الثوري  
 وسعيد بن ابي عوانة وشريك وابي الاشهب وجعفر بن الحارث ومارون بن سعد وجعفر بن محمد  
 وجابر بن ابي عوانة واثان بن عمار بن علي بن صالح وحاتم بن ابراهيم وحسن بن صالح وجعفر بن الاحمر  
 عن خالد بن علقمة وكلامه قالوا مسح برأسه مرة واحدة علم احداهما قال وفيه مسح ثلثا غير ان جعفر وطريق  
 آخر اقله لزم من طريق ابي اود الطيالسي في طريق آخر رواه الطبراني انتهى ومن من تبين بصحة المصنف  
 في هذا الباب وانفتح ان من ذكره عليه من الرئيس في نسخة قد عدل عن سنن الصواب والذي  
 يروى عنه من سنن التلخيص يعني تلخيص الرئيس وهو ما روي عن طريق عثمان وعلي بن ابي جعفر  
 وغيرهما مجموعا عليه ابي التلخيص بما رواه جابر بن عبد الله عن جابر بن عبد الله عن جابر بن عبد الله  
 ان جابر بن عبد الله عن جابر بن عبد الله عن جابر بن عبد الله عن جابر بن عبد الله عن جابر بن عبد الله  
 ذكره في الجرح حيث قال ان ابي جعفر انه اذا مسح ثلثا بما رواه جابر بن عبد الله عن جابر بن عبد الله

في نسخة

وممسح الرأس ثلثا ومسح مرة واحدة فوجب التحسين ما ذكرت بان يقال لانه سمي مستوفيا فلهذا  
 عليها والتلخيص لبيان الجواز في قول المصنف في سنن ابي جعفر في بيان عبادته السنون الواقعة في رواية الحسن بن  
 ابي جعفر في رواية علي بن ابي جعفر في سنن المصنف في بيان الجواز في رواية الطاهرة عنه حتى يحتاج الى ان يثبت المسح في  
 سنة مسح الرأس كما سبق اليه ومن من قال ولو ثبت ما رواه الشافعي في الجرح على انه فعل ما رواه  
 وهو سنة واحدة في رواية الحسن بن ابي جعفر ومن قال وهو ما رواه جابر بن عبد الله في التلخيص بالمال ما لا شافعي و  
 التلخيص بما رواه جابر بن عبد الله عن ابي جعفر في سنن المصنف في بيان عبادته السنون الواقعة في رواية الحسن بن  
 المسح بما رواه جابر بن عبد الله عن ابي جعفر في سنن المصنف في بيان عبادته السنون الواقعة في رواية الحسن بن  
 لا يلزم ذلك لان كان تلخيصه بالاستعمال البلية المستحالة عليا او قلنا ان عليه في تصوير الاستيعاب علي وجه  
 حسن واما الجواب عنه بان البلية انما حكم الاستعمال بملو واحد فبعد عن الصواب وكان هذا الجواب  
 شافعي فقدم في تصوير استيعاب الرأس بالمسح من قول جابر بن عبد الله ما لا يلزم لم يصح مستحالا ولان  
 المفروض هو المسح يعني ان الماء موزع في رواية الوضوء هو المسح وحقيقة الاصابة لا الكسالة و  
 وبالكذا ابي بكر المسح ميا جديده يصير مسحا اي يغلب حقيقة المسح الى حقيقة الغسل فلا يكون  
 مستوفيا لان سنة المسح كما لو كانت باقية حقيقة لا باجاء عنها وقيل هو الانعكاس المذكور بخلاف  
 النص فلا يجوز ولذا قال بعض علمائنا التلخيص بدو قوله وانهم لم يثبتوا لانه يلزم حان لا يثبت  
 فرض المسح بالغسل واخبرني فاده وافهم منه ما قيل المفروض هو المسح يصير مسحا اي يغلب حقيقة المسح الى حقيقة الغسل فلا يكون  
 بالغسل اي يلزم حان ان يكون المفروض بالغسل وهو خلاف الكتاب والسنة والاطلاق لان خبره اذا  
 آفر غير ما ذكره ومما لا يلزم عليا ذكره يكون السنون هو الغسل لا كون المفروض هو الغسل وصار  
 كسح الخفق استشارة اليه حاشا لانه انما القياس الجرح للموجب المنقول عن الشافعي وتقرير بما  
 ان وظيفة الرأس مسح فلا يثبت تكراره كالمسح على الخفق ولا يذهب عليك ان المفروض ما قاله  
 لان في لفظ المسح ما يدل على التخييف فلو كان مسح يكون اسير الغسل لا محالة وما في الغرض في هذا  
 المحل بفعل المسح دليل التخييف ايضا وعدم كون الاستيعاب فيه شرط بخلاف المصنوعات تخفيفا

ذكر صاحب السنن  
 في نسخة صاحب السنن

ذكر صاحب السنن  
 في نسخة صاحب السنن



والاكتفاء بالمرّة الواحدة لما قلناه من ان الترتيب في قولنا مسح شاة الى اليد  
 مؤخره وليس في قوله كن اشارة الى ما يقيد ثم انك قد عرفت ان المقصود بالسنة الاكمال  
 وفي المسح لما كن الاستيعاب شرطاً فالمرّة الواحدة مع الاستيعاب يحصل الاكمال فمعه ان يعبر  
 به مودة للبيعة والسنة في الغسولات كما كان الاستيعاب شرطاً لا يحصل بالمرّة الواحدة الاقامة  
 الغرض فلا بد من التكرار لا اقامة السنة وليس في قوله كن اشارة الى اليد الغرض وفي قولنا مسح  
 اشارة الى اليد فكان المؤخر ما قلناه وانما الخطب الكلام في هذا المقام اشارة الى طريق الترتيب  
 في الملاحظات بحالات الفصل متعلق بقوله وانما لا يعبر به عن المسح بقوله التكرار  
 الفصل فانه لا ينفرد فكان قياسه عليه فاسد والحق ان اعتبار المسح افضل من غيره  
 احدهما ان المسح سمي على الخفيف والتكرار من باب التعليل فالباقي بالمسح بخلاف الفصل فالتكرار في  
 الفصل متعلق بكونه موطاة ووضاء ولا تحصل بالمرّة الواحدة ولا يحصل كذلك بتكرار المسح ففصل التكرار  
 لانه لا ينفرد حيث لا يخرج عن حقيقة ويرتبط بالوصف باللفظ عطفاً على عطف عليه قوله ويستوي  
 راسه اي يستوي في ان يراد بالترتيب بين اعضاء الوضوء بان يرفع كل واحد منها في مرتبة وضعها  
 تنفيها في الذكر وانما قال يجب علي في حق القدر الذي لمكان قوله وبالميا من فانه لا يتبدل بها  
 ليس من السنة فالجميع كما اخبره في ذلك خارج عن حد السنة وانما فصل الترتيب بين اعضاء  
 الوضوء فانه على ما مر به بعد هذا فمعه هذه المسئلة على ما في محضره مشككة النتيجة كان  
 المسح فيها من السنة ومن عمل عن هذا قال خرج في المبسوط بان الترتيب سنة وكذا الاستيعاب  
 وكذا النية والمص اجماعاً قاله في المبسوط لكن ذكرنا اللفظ القدوري كما هو ثم ان ما قلناه على المبسوط  
 وذكر في الجامع الصغير وسائر هذه القدوري فكان حق المقام ان يقال المص اجماعاً ما قاله في  
 الجامع الصغير وما قيل محضر القدوري فكان حق المقام ان يقال المص اجماعاً ما قاله في الجامع  
 الصغير فيبدأ بما بدأ الله تعالى ببيان الترتيب المسنون قاله في تفسيره وفي قوله بذكره  
 تنبيه علي ان ما في النص هو الترتيب في الذكر فقط الا انه لا يخرج عن نوعه والانه علي رجحان الترتيب

في قوله كن اشارة الى ما يقيد ثم انك قد عرفت ان المقصود بالسنة الاكمال

في قوله كن اشارة الى ما يقيد ثم انك قد عرفت ان المقصود بالسنة الاكمال

في الوجود ذلك وانما علم فصار سنة وبالميا من جمع بينه وبين بقية السنة فالترتيب في قوله  
 سنة كانه اشارة الى الغرضية اليها ابتداءً انما من ان في الترتيب في الذكر نوع سببية لسببية  
 الترتيب في الوجود ولكن ان يقول انه وان لم يعبر بوجه كون الترتيب في الوضوء سنة لكن اشارة  
 اليه في حق من تفسر الترتيب حيث قال فيبدأ بما بدأ الله تعالى بذكره فانه اشارة الى قوله  
 ابتداءً بما بدأ الله تعالى به ولا ينفرد ورواه في خصوص آخر لان الغيرة لمعوم اللفظ لا خصوص المورد  
 والسبب على ما بين في محله وانما لم يثبت به الوجوب لمعارضه قوله فانه ردي ابوداود في سنة  
 ان النبي لم يستم ولم ترتب وسج يدغم جهده وحرك الترتيب في التيمم ترك في الوضوء لانه يدل على  
 فيهما واحد وقد روي اذ لم يسمي مسح اليكس في الوضوء فقد كبر فرفع يده فمسح بيمينه وكبر وكبر  
 الترتيب واجبا لاغا الوضوء عندنا وهو مذهب اكثر العلماء حكاه البغوي وحكاه ابن المنذر عن  
 علي ابن مسعود وفي الله عنها وبه قال سعيد بن المسيب الحسن وعطاء ومكيول والبخاري والبيهقي  
 والاوزاعي ومالك والمزني وداود واحمد وابن المنذر وابو بكرة والبيهقي من اهل السنة وقال  
 الشافعي فرض ورده عليه بانه لو انفس الرجل في الماء بيته الوضوء يجزئ كغيره ودلان الخلاف  
 في الملاحظة الترتيب في الترتيب انما لا حظ في وضوء يغسل فيه اعضاءاً فرداي فرداي فالصورة المذكورة  
 خارجة عن المبحث ولذلك لا يكون المتوفى بالوجه المذكور سبباً لاجل السنة عندنا وبالمجمل كما هو  
 اجماعنا في عدم كونه منسأً عندنا فهو جواب المحضر عما ورد عليه لقوله تعالى فاعرفوا وجوهكم استدلال  
 الشافعي بهذه الآية بوجه احد ما ذكره المص وستقف على تفصيله وانما بان الله تعالى ذكره وسواها  
 بين مفصلات وقطع النظر عن الظاهر ولو لم يكن الترتيب واجبا لكان مقتضى البلاغة ان يقال و  
 انكم ترون فيكم ومساكنكم كما يقال لا ريت زيدا وعمرا ومرت بكرو ولا يقال لا ريت زيدا ومرت  
 بكرو ورايت عمرا والاذا قصد زيدا وعمرا ومرت بكرو ولا يقال لا ريت زيدا ومرت بكرو ورايت عمرا  
 الا اذا قصد الترتيب ولو قيل ذلك بلا قصد الترتيب لكان محجة في الكلام ومن اجل من الله قليلا  
 وجوابه عندي ان مقتضى البلاغة عدم قطع النظر عن الظاهر لا لئلا يقتضيه ولكن لانهم انما







تلك التامة في تقدير الترتيب لم يكون ان يكون ذلك لان فائدة وارجلكم بالترتيب مع رعاية الايجاز  
 الذي يبرهن في الكلام في ذروة الاعجاز اقتضت ذكر قوله وارجلكم عقيب قوله بركم فلم يمت  
 ان يوصل مسوح بين مشولات والباسل فيلان رعاية جانب الايجاز ام علي ان يفتح باب  
 الاجزاء وهو كغيره فانها ان ذهب العرب اذا ذكرت الاشياء وعطفت بعضها على بعض  
 يربوا بالاقرب فالاقرب لا يخالف ذلك المقصود فلما بدأ سبحانه وتعالى بالوجه ثم اليدين والرجلين  
 والامر على الترتيب والاستحاب فاعسلوا وجوهكم وامسحوا برؤوسكم وغسلوا ايديكم وارجلكم  
 وما ذكرناه في جواب الوجه السابق يخرج الجواب لهذا الوجه ولما جاب في تخطي الوجهين وهو انما  
 انما لم يمت في التمام في الباطنة وعادة العرب لام الترتيب لكن الامر لوجوبه لم لا يجوز ان يكون لا اجابة  
 والعاء العقيب ان وف الفاء موضوعة لتوصل على بالعقب في ترتيب وترتيب وانما ذكر الترتيب  
 العنصر ليعني الوصول للامر الحاجه اليه فخطب الترتيب على انه غير معتبر بها لثبوت مواظبة عدم الفصل  
 الفصل بين القيام الى الصلوة وغسل الوجه بغسل اليدين الى الخفين وتوحيده الاستدلال على  
 الوجه المذكور هو ان موجب الفاء العقيب ويلزمه الترتيب وندخله غسل الوجه من بين اعضاء  
 الوضوء قد علم ان ترتيب القيام الى الصلوة يغسل الوجه مرتب عليه واعتبار الترتيب فيه يستلزم اعتبار  
 في سائر اعضاء الوضوء لانه معطوف على المرتب المعطوف على المرتب مرتب كما توهم لان العبد  
 المعتبر في المعطوف علم انما يلزمه اعتبار في المعطوف اذ كان ذكره كراهية كما مقدم على المعطوف على  
 على احق في موضعها في غير ذلك فان كان مقدما في ذلك لم يكن مدلوله مؤثرا  
 في تقويم المعنى لان معنى فاعسلوا وجوهكم غسلا وجوهكم مرتب على القيام الى الصلوة لا يرتفع  
 وجوهكم على القيام الى الصلوة ضرورة ان التمام انما بيان الاصل القيد اعني ان المقصود الذي  
 من القول المذكور بيان فضيلة غسل الوجه عند القيام الى الصلوة لبيان فضيلة ترتيب غسل الوجه على القيام  
 اليها بخلاف ما اذا كان القيد مذكورا كراهية كراهية مدلوله في تقويم المعنى حيث ما ذكرناه  
 فانهم هذا النوع الدقيق فانه كلما يوجد في بطون الاوراق وتبع كلمات الخراف ولا يعلم

في قوله فاعسلوا وجوهكم غسلا وجوهكم مرتب على القيام الى الصلوة لا يرتفع وجوهكم على القيام الى الصلوة ضرورة ان التمام انما بيان الاصل القيد اعني ان المقصود الذي من القول المذكور بيان فضيلة غسل الوجه عند القيام الى الصلوة لبيان فضيلة ترتيب غسل الوجه على القيام اليها بخلاف ما اذا كان القيد مذكورا كراهية كراهية مدلوله في تقويم المعنى حيث ما ذكرناه فانهم هذا النوع الدقيق فانه كلما يوجد في بطون الاوراق وتبع كلمات الخراف ولا يعلم

في قوله فاعسلوا وجوهكم غسلا وجوهكم مرتب على القيام الى الصلوة لا يرتفع وجوهكم على القيام الى الصلوة ضرورة ان التمام انما بيان الاصل القيد اعني ان المقصود الذي من القول المذكور بيان فضيلة غسل الوجه عند القيام الى الصلوة لبيان فضيلة ترتيب غسل الوجه على القيام اليها بخلاف ما اذا كان القيد مذكورا كراهية كراهية مدلوله في تقويم المعنى حيث ما ذكرناه فانهم هذا النوع الدقيق فانه كلما يوجد في بطون الاوراق وتبع كلمات الخراف ولا يعلم

في قوله فاعسلوا وجوهكم غسلا وجوهكم مرتب على القيام الى الصلوة لا يرتفع وجوهكم على القيام الى الصلوة ضرورة ان التمام انما بيان الاصل القيد اعني ان المقصود الذي من القول المذكور بيان فضيلة غسل الوجه عند القيام الى الصلوة لبيان فضيلة ترتيب غسل الوجه على القيام اليها بخلاف ما اذا كان القيد مذكورا كراهية كراهية مدلوله في تقويم المعنى حيث ما ذكرناه فانهم هذا النوع الدقيق فانه كلما يوجد في بطون الاوراق وتبع كلمات الخراف ولا يعلم

بالفصل كما توهم لان عدم القول بالفصل غير معتبر انما اعتبر القول بعدم الفصل لان القول بالفصل  
 خلاف الاجماع وتوهم هذه المقدرة سدي نوع بسط في الكلام ففقوا بالله التوفيق قال ابو حنيفة  
 ان الترتيب بين اعضاء الوضوء ليس بفرض اصلا لا يابن ثبوتها ولا بين بعضها وقال الشافعي انه فرض  
 بين كل ما قد فيه شمول الترتيب لافضل الوضوء وجودا وندخلنا شموله بما هو هذا القول ان الغرض من  
 الوجود وشمول الحكم اشتراكا في حكم واحد وهو استواء اعضاء الوضوء في ام الترتيب في وجوده  
 وقد تقرر في الاصول ان المجتهدين اذا اختلفوا في حكم واحد على قولين لا يتجاوزونهما كما يكون اجماعا على نفي  
 ما يخالف ذلك الحكم لاشترائه او ردوا الدلائل المشبهة في الظاهر في بعضها ووضوء ما واثبتا في الترتيب  
 في الكل قبل في البعض فالقول بانها لا يعتبر في ثبوتها ثلث بخلاف الاجماع فالقول بانها لا تعتبر  
 بين بعض اعضاء الوضوء دون بعض قول ثالث يخالف محل الاجماع ولا يخلو ان ما تضمنه من  
 شمول الترتيب عدما هو استواء اعضاء الوضوء في عدم الترتيب وما تضمنه من ذهب المحققين في قول الترتيب  
 وجودا هو استواء ما في وجود الترتيب فلم يشتر ما في حكم واحد حقيقي وانما الاستواء المطلق المشرك بين  
 الاستوائين المذكورين فليس حكم حقيقي انما هو من تهمنا المعقولين التي الاعتبار لما عند اهل الشريعة  
 هذا اذا اردنا اجراء المشرك على الدلائل الذي اختاره بعض المحققين وانما اذا جربنا ما على ما اختاره الجمهور فلا حاجة  
 الى التمسك المذكور على القيد الذي صار منشأ له لانه ان يكون القولان مشتملين في حكم واحد وذلك  
 انهم يقولون اذا اختلف لعل العصر على قولين لا يتجاوزونهما ثم حدث من بعدهم قولان لا يجوز ذلك  
 سواء كان هذا القول الحادث مخالفا لحكم مشترك بين القولين المذكورين او لم يكن وكسره واعلى هذا المثل سلمه  
 فسخ النسخ بالبعد بثلثه وبما انه في نفي نسخها كما قيل لا يفسخ شيئا منها فالفرق وهو القول بانها لا يفسخ  
 البعض دون البعض قول ثالث لا يجوز به الاخذ والاختلاف في مسئلته هذه نظيرة تلك المسئلة فافرق في  
 الابتداء على الدلائل المذكورة واجتوب عن التعليل بالوجه المذكور بان المجتهدين استدلوا بهذه الآية لم يكن الا بقاء  
 منقطعاً فاستدلوا بها على ترتيب الباقي استدلالا بلا دليل فكيف يجوز له الاجماع معني لم يتوزع وقت  
 الاستدلال بان اختلف فهم على قولين لا يجاوزونهما الى ثالث يكون احداث القول به مخالفا لاجماعهم لان

في قوله فاعسلوا وجوهكم غسلا وجوهكم مرتب على القيام الى الصلوة لا يرتفع وجوهكم على القيام الى الصلوة ضرورة ان التمام انما بيان الاصل القيد اعني ان المقصود الذي من القول المذكور بيان فضيلة غسل الوجه عند القيام الى الصلوة لبيان فضيلة ترتيب غسل الوجه على القيام اليها بخلاف ما اذا كان القيد مذكورا كراهية كراهية مدلوله في تقويم المعنى حيث ما ذكرناه فانهم هذا النوع الدقيق فانه كلما يوجد في بطون الاوراق وتبع كلمات الخراف ولا يعلم

في قوله فاعسلوا وجوهكم غسلا وجوهكم مرتب على القيام الى الصلوة لا يرتفع وجوهكم على القيام الى الصلوة ضرورة ان التمام انما بيان الاصل القيد اعني ان المقصود الذي من القول المذكور بيان فضيلة غسل الوجه عند القيام الى الصلوة لبيان فضيلة ترتيب غسل الوجه على القيام اليها بخلاف ما اذا كان القيد مذكورا كراهية كراهية مدلوله في تقويم المعنى حيث ما ذكرناه فانهم هذا النوع الدقيق فانه كلما يوجد في بطون الاوراق وتبع كلمات الخراف ولا يعلم

في قوله فاعسلوا وجوهكم غسلا وجوهكم مرتب على القيام الى الصلوة لا يرتفع وجوهكم على القيام الى الصلوة ضرورة ان التمام انما بيان الاصل القيد اعني ان المقصود الذي من القول المذكور بيان فضيلة غسل الوجه عند القيام الى الصلوة لبيان فضيلة ترتيب غسل الوجه على القيام اليها بخلاف ما اذا كان القيد مذكورا كراهية كراهية مدلوله في تقويم المعنى حيث ما ذكرناه فانهم هذا النوع الدقيق فانه كلما يوجد في بطون الاوراق وتبع كلمات الخراف ولا يعلم



ذلك هو موقف علي بن ابي طالب وتمام جهاده وهو حسيذ في صدر الاجتهاد وانما يتشرك لو كان الاستدلال  
على الوجه المذكور لا مام الشافعي وانما اذا كان لا يصح ما تم جهاده وتقرر له وتعين مذهبه  
ومثل ذلك شائع في غيرهم فالحج الجواب المذكور كما لا يخفى فان قلت هل نقل عنه وجه آخر يعتمد عليه  
في اثبات مذهبه حتى يصح هذا الوجه اليه بعد تمام جهاده وتقرر مذهبه قلت نعم فان الوجه  
المعتمد عنده علي بن ابي طالب في كتابه السعي بالحكام النوان هو التمسك بدلالة الواو على الترتيب  
كما في قوله تعالى اركعوا واسجدوا ومن ساء بين ان من قال في تقرير الوجه السابق بعد ما بين وجوب  
تقديم غسل الوجه بدلالة الفاء عليه ثم غيره معطوف عليه بحرف الواو وذلك موجب للترتيب كما في  
قوله تعالى اركعوا واسجدوا فقد خلط بين الواو ومن وعقل عند التمسك بالواو على تقرير دلالة على الترتيب  
معنى عن التمسك بالفاء ودلالة على التعقيب كما لا يخفى قال النووي بعد ما قد راى الاستدلال على الوجه الذي  
بناه هذا استدلال باطل وكان فاعلم جعل زبول واستقباه فاحتج به ونوعه له تعليل الوجه بطلانه  
ان الفاء وان اتفقت الترتيب لكن المعطوف على ما دخل عليه الواو ومع دخلت عليه شي واحد كما  
هو متفق الواو ومعني الالية اذ انتم الى الصلوة فالفاء والاعضاء فافوت الفاء ترتيب غسل الاعضاء على  
القيام الى الصلوة لا ترتيب بعضها على بعض وهذا يعلم بالبدية ولا شك ان التمسك لوقال بعده اذا دخلت  
السوق فاستخبر او غير الملامه تديم الخبر بل كيف اشترط ان كان ممثلا بشرط كون الشراء بعد دخول  
السوق كما انه يما قبل الاعضاء بعد القيام الى الصلوة وهذا كلامه بعينه ولا دليل قوي من اعتراف الخصم  
بطلان ادلي ما ذكره اشار المصنف بقوله ولما ان المذكور فيها يعني لئلا ان وف الفاء للتعقيب لكن  
للتعقيب ما دخلت على وجهها داخل في الفاء في اعضاء الوضوء والداخل فيها انما هو وف الواو  
فالتعقيب في غيرها خارج الى اعضاء الوضوء المعنوية من سياق الكلام لا الى الية كما توهم قال في شرح التل المذكور  
ولما ان المذكور في الية وف الواو ونعسف في توجيه الخط استدلال من قوله هو وف الواو بما اشار اليه بقوله  
يعني بعد الفاء وهو لطابق الجميع لا يلحق الخلق الاخوان في انه للعطف لكن عند المعطوف مع الترتيب عندنا  
للعطف مطلقا فيكون موجبه الاكثر ان من المعطوفين في الحكم وفي البثوث من غير ان يتحقق في حارته او ترتيبا

هذا الوجه لا يثبت فيه وجه آخر  
فان قيل قد يقال ان الواو قد دخلت على  
الاعضاء فافوت الفاء فافوت الترتيب  
فان قيل قد يقال ان الواو قد دخلت على  
الاعضاء فافوت الفاء فافوت الترتيب

هذا الوجه لا يثبت فيه وجه آخر  
فان قيل قد يقال ان الواو قد دخلت على  
الاعضاء فافوت الفاء فافوت الترتيب

هذا الوجه لا يثبت فيه وجه آخر

واكتفى المصنف عليه في اية الوضوء الغسل المسح من غير ترتيب ولا قرآن ثم كان الترتيب باعبار فعل  
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذلك الاكمال فبنا، ادي الركن باهو المضمون عليه ويتعلق بمقتضى الاكمال بمراحات الترتيب فيرون  
بنهاية ان من قال عند فاشش وناغرة الاعباد الوفاية وهي قوله وترتيب غسل عليه وقد وجهه الشرح  
القال بقوله في الترتيب المذكور في نفس القرآن وعبارة الكثرة وهي قوله والترتيب المضمون وقد وجهه الشرح  
الزيلي في توجيهه حيث قال في شرح ابي الترتيب المضمون عليه من جهة العطاء باجماع اهل اللغة على ما خرج به  
ابو علي الفارسي حيث قال اجمع عامة البصرة والكوفة على ان الواو للجمع مطلقا ونفس على ذلك سيبويه في  
سبعة عشر موضعا من كتابه ومكنا نقل عن السيلاني والسهيل ايضا ان ان المنقول عن الاعضاء انها  
للعبية وقد ذهب جماعة الى ان الترتيب منهم ثلث قطرب وبشام وابو جعفر الديوري وابو عمرو  
الرازي ولا يذهب عنك ان دعوى الاجتماع مع مخالفة تولد الفضل، مشكل ان كان الاكمام  
وهو قول الكثر ائمة اللغة فيقتضي وف التعقيب اعقاب غسل الاعضاء يعني الاعضاء التي يجب  
استعمالها في الوضوء يجوز عن استعمال الماء بالغسل واذا دخل المسح في الغسل لم يلزم التعقيب  
لان دخول الفاء ليس على الوجه فبيل على الكل كما يجمع الكل داخل الفاء وعليه في غسل الكل عيب القيام  
الى الصلوة ويقسم تعقيب الالية وانه علم اذ التمسك الى الصلوة فغسلوا هذه الاعضاء وهذا العمل بموجب الخبرين  
الفاء والواو ومن ادعى الكلام ما ذكره صاحب المستضي في هذا المقام ان وف الفاء انما يقتضي التعقيب  
اذا دخلت على غير الاعمال الاختيارية اما اذا دخلت على الاعمال الاختيارية فلا وهذا الغرض غير مسموع  
من ائمة اللغة ومن سنن الوضوء عندنا الولاء وهو كبد الواو والمدبني المتابعة وحده المعبره وان  
يستعمل للمقتضي بين افعال الوضوء بسعمل ليس منه لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يفعل من تركه جهلا بل  
ولم يذكره المصنف فكانه منظر الى مندرج في الترتيب المذكور وذلك ان اعقاب غسل الاعضاء انما يخفى  
بعد من غسل فعل اجنبي بينا فالتعقيب يذكره عنه والبدية محلي بل المعطوف بدية للشيء قد صرح قال في توجيهه  
وانشد عليه قول ابن رواحه باسم الاله وبه بديله ولو بعد ما غير مستقباه وجهه اربا وجب وبنا وقال  
الجوهري في الصحاح واهل المدينة يقول بدينا بعد ما انما ذكر قول عبد الله ابن رواحه الانصاري ثم قال يقول

هذا الوجه لا يثبت فيه وجه آخر  
فان قيل قد يقال ان الواو قد دخلت على  
الاعضاء فافوت الفاء فافوت الترتيب

هذا الوجه لا يثبت فيه وجه آخر  
فان قيل قد يقال ان الواو قد دخلت على  
الاعضاء فافوت الفاء فافوت الترتيب

هذا الوجه لا يثبت فيه وجه آخر  
فان قيل قد يقال ان الواو قد دخلت على  
الاعضاء فافوت الفاء فافوت الترتيب

هذا الوجه لا يثبت فيه وجه آخر

هذا الوجه لا يثبت فيه وجه آخر







لا يقال العلة المنة في بعض الموضوعات بل في بعض الجمل فتغيرها حاله فيكون عبارة عن كمالها  
 لذواتها وما يخرج من السبلين في الذوات فلا يقع الجمل بينهما فلا بد من المحسب في التقدير لا ما تقول  
 لانها اوصاف لكل جمل بل هي اوصاف لبعضها فاما في بعضها كمالها في النظم ونحوها من الاوصاف كمالها  
 فيه وبعضها كمالها في السبلين فكونه من الذوات الا ان وصفه يخرج من بدن المتوهم  
 شرطه ان يشترط في النقض على ما في تقدير كونها من الاوصاف لا يتم التقريب بناء على التقدير المذكور  
 لان خروج من اوصاف الخارج لا من اوصاف الخارج عند ما يخرج على ما هو من اوصافه يحتاج الى  
 تاويل او لا ينبغي كماله في كمالها من الالفاظ العامة ولا يخلو كونه عمومها لانها اسم موضوع  
 لا يستعان افرادها كمنه في نفس ائمة الموت والموت المجموع نحو كلامهم آتية واجزاء الموت  
 الموت كونه في نفس ائمة كل عفيف لزيد كانت العلوم الافراد فان اضيفت  
 الى زيارت العلوم اجزاء فرد واحد ودخلها في ما نحن فيه لا كان من قبيل التماثلات استوفى  
 الافراد وهذا التفصيل بين فاما قبل كماله في وصف لعلوم الاو او فتنها والحقا وغيره كمالها  
 حيث لا على ان يكون كماله في موضوع العلوم الا في موضوعات العلوم كمالها  
 لعلوم الاو او وعلوم الاو او فتنها احد ما من جهة دخولها فيهم من السبلين اي احدهما  
 العيان الذي لا ينطق بالذكر والفجر اعلم ان الحدث نوعان حقيقي وممكن في الحقيقة وهو الجنس  
 الخارج من الاو او الحي اربعة انواع الاول خارج من السبلين معناه كمالها في الغايطة والمبني  
 والمزوي والوادي ودم الحقيق في النفس الثاني خارج من غير معناه كمالها في الاستحاضة والفتا  
 خارج من غير السبلين في الوجود والفجر واللائحة الغم في الدم والقبح والعقبي في الوجود الخارج  
 منه غير السبلين الاول حدث بالاجماع واما الثاني فهو حدث عند الكل الا عند مالك فانه شرط  
 ان يكون الخارج معناه في نفسه وادواته واما الثالث فهو حدث عندنا خلافا لثاني فانه  
 قال الخارج من غير السبلين ليس بحدث وهو احد قولي مالك ومذهبنا مذهب العبادلة  
 والعشرة المبشرة واما الرابع فهو حدث عندنا خلافا للباقيين فان المحسب عنده في الحدث

هذا هو الحق

هذا هو الحق

الظهور وعند غيره الاستقلال من الجمل الى الظاهر وتكون الحكمي نوعان احدهما ان يوجد كماله في سببها  
 لخروج الجنس الحقيقي غالبا فيقام السبب مقام المسبب احتياطا كالنوم والافاء والجنون والسكر  
 الذي يستعمل العقل في المبسطة العلة وفيها خلاف للحدث الثاني ان لا يوجد شي من ذلك كماله في  
 حواسه غير عبادتها وكونها في صلتها مطلقا لقولهم قدرة لغوة مشقة واصالة والافالة  
 الحديث على الذي ظهر فان في الدالة الالية المذكورة نوع خطاء وذلك انها انما تدل على ان الحدث شرط  
 للوجود الظاهر واما انما ناقض لها فانما ثبت ان لو ثبت ان كمالها هو شرط للوجود بالوجود  
 يكون ناقضا للوجود ما حصل من ذلك نظر في ذلك المذكور والالية بان يقال انما لا ريب وجوبه  
 على تقدير الصلوة عند وجود الحدث فقد علم ان المتوهم في الحدث ثم قصد الى الصلوة يجب عليه وضوء  
 آخر يعلم منه ان الموضوع الاول قد انقضى بالحدث والاكالات وجب وضوء آخر فانه ان الموضوع على التوهم  
 غير مشروط وجوبه وان كان مشروعا باقاهم بهذا فانه نكتة دقيقة تمامي يظهر بطلانها في سائر الشرع والبيان  
 قد تقدم ان الحدث شرط للوجود فكيف يكون على التقدير لانه شرط للوجود وناقض للوجود ولا ينافي بينهما  
 ومن قال لانه على التقصير ما كان مشروطا للوجود ما يكون ولا ينافي بينهما فقد اضل عن الحق وساء في  
 البيان حيث ادعى ان يكون الحدث مشروطا لما كان ولا ناقضا لما يكون فاني الكلام في جنس الحدث  
 لا في فرد معين منه حتى يخرج ان يقال انما ناقض لا كان قبله الموضوع وشرطه وجوب ما يكون بعده وانه  
 لو كان الشرطية والنافعية كلاما للموضوع واحد لتحقيق الثاني في بينهما وليس كذلك على ما بهت عليه  
 اوجاه احكام من العايط قال الجوهري العايط المعطين من الارض الواسع وكان الرجل من اهل داره  
 ان يعطى الحاجة التي العايط فعطى حاجته فقل لكل من يعطى حاجته فقد ادى العايط بكني به في العدة الى ساء  
 كلامه وقول انما اصاب في اهل الكتابه وبيان طريقها الا انه اخطا في تعيين الكلي به والكلي عنده حيث  
 زعم ان الاو الى العايط والثاني العدة وليس كذلك فان انما فيهما باحد الفطين وهو الاثان الى  
 العايط عن الآخر وهو الحدث فالكلي به والكلي به النفعان المذكوران والجميع من العايط في كلامه قد  
 وقع بالاثان اليه ولا ينبغي ان انما انما به بالجميع واللفظ العايط على حقيقة لا يجوز فيه ما توهمه صاحب الكافي

هذا هو الحق























لغزوة تجسّد موضع الاصابة فيزال الطهارة عن ذلك الموضع ضرورة اذا الطهارة والنجاسة ضدان  
لا يتجان في محل واحد زمان واحد وزوالها عن ذلك الموضع يستلزم زوالها عن سائر الموضع  
لان البدن في حكم الطهارة والنجاسة لا يتجزى وتقوم بما هذا في الجواب عن اعترض الختم على  
القياس المذكور وهو ان فوج تجسّد من البدن زوالا عن البدن وزوالا عن الجسّد من البدن  
كيف يجب تجسّد البدن وانما قلنا والاقصا على الاعضاء الاربعة غير معقول لاننا قد بينا  
ان تجسّد الجسّد يستلزم زوال الطهارة عن بعض البدن ويلزم زوال الطهارة عن كل البدن  
ذلك وجوب طهارة كل البدن ومن قال ان الاقصا معقول لان الاصل في كل الاعضاء لان  
كله موصوف بالحدث لانه لا يتجزى والطلب في بيان ما يدور الوجه ما ذكرتم قال الاله اقم على هذه  
الاعضاء ودفع الحجج بما كثر وقوعه وبعثنا دكرا واقتر على القياس فيما لا حرج فيه وهو الحرف في القياس  
والجواب لم يأت بما هو معقول كيف فان ما ذكره اولنا بقوله لان الاله يدل على خلاف ما ادعاه  
وما ذكره ثانيا بقوله لانه آه انما يصح وبها للعدل عن جوب المعقول وهو وجوب غسل كل الاعضاء  
وليس فيه ما يخرج الاقصا عن عدم المعقولة بل فيه ما يقره لان ما ذكره وجه الاعتذار عن مطلق  
الاقصا والاعراض الاقصا على اعضا مخصوصة والمعقول على تعميم الاقصا على محل النجاسة او على  
ما يدخل فيه ذلك المحل كما لا يخفى على ذي الاعتبار وقد اوضح عن ذلك من قال والاقصا على  
الاعضاء الاربعة غير معقول لانه غسل في موضع الاصابة وانما قلنا لكنه تعدي ضرورة تعدي  
الاول جوابا عن سؤال تعدد تعليم السؤال قلنا ان الخارج النجس عليه الانتقاض الطهارة و  
هو معقول الى حدك يقولون اذا الطهارة مع النجاسة ضدان فلما اقصى بالنجاسة زالت الطهارة  
لكن الاقصا على الاعضاء الاربعة غير معقول لانه لا ينبغي ان يغسل كل البدن كما في الحيف  
والقياس والجواب وتعميم الجواب ان ما هو معقول تجب تعديته لاننا قلنا بالاعتبار وتعدي  
الاسكام وما هو غير معقول هو الاقصا على الاعضاء الاربعة لا يتسع تعديته ضدان ضرورة لان  
الشيء يثبت في محل غير لا يعطى حكم نفسه وانما يعطى حكم المتضمن والى بل المذكور على

هذا هو الجواب

هذا هو الجواب

على هذا الاصل كشيء كما لا يخفى على من اراد في هذا العلم وما قرناه بين ان من ذكر المقدمة المذكورة  
ثم اورد ما ذكره من السؤال والجواب فقد اخرج نظم الكلام عن سن السداد وفتح العوالم كما  
لا يخفى على ذي اللباب وقد يقال في تحليل في تعديته حكم الاقصا على الاعضاء الاربعة لانه لو لم يتعد الحكم  
المذكور الى معنى الى الموضع في حكم النفس بالمتعلق وذلك فيفسد القياس ويبر عليه ان فيه تكافؤا  
ما ينبغي عليه من القياس بجملة وخرج الى المصادرة على المطابق في هذا موضع كلام وهو ان تمام الجواب  
عن اعترض الختم من غير ان يكون احد اركان حلول الحدث في كل البدن بخروج النجاسة عن بعضه معقول و  
ثانيها ان تعديته حكمه غير معقول في نفس حكمه معقول وذلك لاولنا على مقدمتين احدهما ان خروج النجاسة  
مؤثر في زوال الطهارة وثانيها ان البدن في حكم الطهارة والنجاسة لا يتجزى ومعقولة المقدمة الاولى  
مسلمة والاعقولة المقدمة الثانية محل بحث فلما قيل ان يتوال النجاسة الحقيقة تقبل التجزى فانها اذا  
كانت على عضو لا يقسم جميع البدن بها فاما بالانكسارية لا يتجزى لا يقال انصاف العضو بالنجاسة الحقيقية  
باعتبار حلولها فيه حيث فيقتصر على موضع الحلول وانما انصاف النجاسة الكلية فيجوز الاعذار والحكم باعتبار  
النجاسة في عضو دون عضو والكل مشترك في عدم النجاسة حسا وحقيقة حكمه فالمعقول اعتبار في البيع  
على تمام الاعضاء الاربعة لانما يتوال بانهم ان لا يكون المقدمة الاولى معقولة لان القول بان انصاف  
العضو بالنجاسة الكلية يخرج الاعتبار والحكم عنه ارف ما في ذلك امر تعدي عن معقول المعنى والمقدمة  
الثانية متوقعة عليها فلما كانت هي ايضا معقولة وانما تحققت ان المعقول زوال الطهارة بخروج النجاسة  
عن موضع يخرج منها تلك النجاسة وانما تعدي ذلك الحكم الى سائر الموضع فامر تعدي خارج عن حد المعقول  
فقد عرفت ان قول المصنف هذه المقدمة اشارة الى المقدمة الاولى في تعديته حكمه لانه لو كانا معا فاصح ثم زاد  
في الاشارة اعتبارا للمقدمة الثانية فلما كانت الى المذكور فانه لو انكسار الزيادة بانها ان لم يدرى  
الى ان المرداش الى مجموع المذكور وبما في حكم المذكور وهو المقدمة الثانية التي تنسبها في الذكر على تعدي  
الجواب فانهم هذا فان شرع الكتاب قد غفلوا عنه اذا دخلوا المقدمة الثانية في المشارة الى حيث  
قالوا انما الاصل فما نحن فيه فهو خارج من السبلين اعني الغاية وهو شغل على معنى معقول وهو ان

هذا هو الجواب

هذا هو الجواب

هذا هو الجواب



فخرج الجاهل من زوال الظهارة من الخرج لا تصادف فيه الطهارة وهو التلوث بالنجاسة ومن سلك  
 البدن باعتبار ان الانقاص للجدث لا يقبل التجوي وعليه يغير معتقداً هو الانقصار على الاعضاء  
 الاربعة انتهى ولا يذهب عليك ان عدم المقدرة الثانية من غير المعقول مخالفاً لما في حكم الاشارة  
 الواقعة في عبارة المصحح يعبر ان الخرج جواب وهل مقدار تغير الدخول شرطاً لصحة العكس لان  
 لا يتغير حكم الاصل لم يوجد ذلك الشرط فها نحن فيه اذ في الاول اعتبر جرد الخرج مؤثراً في الخرج لا في  
 علوق الحكم فغيره على التجاوري موضع بحكمه حكم الطهارة وعلى ما في النعم في التعني وتغير الجواب عما كان في غير  
 ان الخرج تحقق بالاشتغال عن موضع النجاسة وفي الاصل يحصل ذلك بحجج الظهور لان ذلك الموضع  
 بس موضع النجاسة فانه انما علمت انما اشغلت من موضع آخر وفي الخرج لا يتحقق الخرج الا بالجابي  
 عن الخرج لان تحت كل طهارة مطلوبة فاذ زالت الجذبة كانت النجاسة باقية لا خارجة كالبدن اذا كان  
 كان ان كان فيه ظاهراً لا متعللاً هو مضعه وعلماً في النعم في كساباتي في تحصيله ومن قال في  
 تغوير الدخول عند بيان تغير حكم الاصل في الاصل استوي القليل والكثير وفي الخرج النعم جاب بما  
 ذكر لم يصعب لعدم الانطباق بين السؤال والجواب فان انطباق الجواب المذكور على مقدمنا  
 السؤال لا على تقديمه وادعاهم من حجج الاميرين فابننا في تقديم السؤال لئلا ان خرج الخرج من  
 مؤثر في زوال الطهارة لكن لم شططت السيلان ولم فزتم بين القليل والكثير في غير السيلان  
 ثم انه لما شرع في تقديم الجواب صرف النوق بين القليل والكثير الى التعني حيث قال وانما اشتراط  
 طهارة النعم في التعني فباعتبار ان النعم لم يشبهان شبه الدخول شبه الخارج فاعتبره الكثير خارجاً  
 القليل غير خارج عما لبس به النعم كما في الال في التردد بين الشبهتين ولا يخفى في غير النعم لان  
 الفرق بين القليل والكثير غير مخصوص بالقياس وهو موضع خلاف زعم في الخارج من غير السيلان  
 مطلقاً والمصحح لم يرض من هذا الجواب عند حرجه لا لاعتناء بدلالة الجواب عن الدخول المذكور فان سقطت  
 وان كان كذا وجه الفرق المذكور لكن معنونه يفتضح على استيفاء عليه بل لا بد من سبغ له  
 لكنه يعجز في ضرورة تعدي الاول يعني الانقصار على الاعضاء الاربعة مع كونه غير معقول ضرورة تعدي

فقد تقرر في زوال الطهارة من الخرج لا تصادف فيه الطهارة وهو التلوث بالنجاسة ومن سلك البدن باعتبار ان الانقاص للجدث لا يقبل التجوي وعليه يغير معتقداً هو الانقصار على الاعضاء الاربعة انتهى ولا يذهب عليك ان عدم المقدرة الثانية من غير المعقول مخالفاً لما في حكم الاشارة الواقعة في عبارة المصحح يعبر ان الخرج جواب وهل مقدار تغير الدخول شرطاً لصحة العكس لان لا يتغير حكم الاصل لم يوجد ذلك الشرط فها نحن فيه اذ في الاول اعتبر جرد الخرج مؤثراً في الخرج لا في علوق الحكم فغيره على التجاوري موضع بحكمه حكم الطهارة وعلى ما في النعم في التعني وتغير الجواب عما كان في غير ان الخرج تحقق بالاشتغال عن موضع النجاسة وفي الاصل يحصل ذلك بحجج الظهور لان ذلك الموضع بس موضع النجاسة فانه انما علمت انما اشغلت من موضع آخر وفي الخرج لا يتحقق الخرج الا بالجابي عن الخرج لان تحت كل طهارة مطلوبة فاذ زالت الجذبة كانت النجاسة باقية لا خارجة كالبدن اذا كان كان ان كان فيه ظاهراً لا متعللاً هو مضعه وعلماً في النعم في كساباتي في تحصيله ومن قال في تغوير الدخول عند بيان تغير حكم الاصل في الاصل استوي القليل والكثير وفي الخرج النعم جاب بما ذكر لم يصعب لعدم الانطباق بين السؤال والجواب فان انطباق الجواب المذكور على مقدمنا السؤال لا على تقديمه وادعاهم من حجج الاميرين فابننا في تقديم السؤال لئلا ان خرج الخرج من مؤثر في زوال الطهارة لكن لم شططت السيلان ولم فزتم بين القليل والكثير في غير السيلان ثم انه لما شرع في تقديم الجواب صرف النوق بين القليل والكثير الى التعني حيث قال وانما اشتراط طهارة النعم في التعني فباعتبار ان النعم لم يشبهان شبه الدخول شبه الخارج فاعتبره الكثير خارجاً القليل غير خارج عما لبس به النعم كما في الال في التردد بين الشبهتين ولا يخفى في غير النعم لان الفرق بين القليل والكثير غير مخصوص بالقياس وهو موضع خلاف زعم في الخارج من غير السيلان مطلقاً والمصحح لم يرض من هذا الجواب عند حرجه لا لاعتناء بدلالة الجواب عن الدخول المذكور فان سقطت وان كان كذا وجه الفرق المذكور لكن معنونه يفتضح على استيفاء عليه بل لا بد من سبغ له لكنه يعجز في ضرورة تعدي الاول يعني الانقصار على الاعضاء الاربعة مع كونه غير معقول ضرورة تعدي

الاول هو القدر المعقول في الاصل وقد قف على تفصيل هذا فيما سبق ولا يذهب عليك ان ما  
 خرج في هذا المعنى بل نص فيه غير محتمل لحي الخرج من جود ان يكون المعنى كمن الخارج من غير السيلان  
 يتعدى الى كل موضع الاصابة ويثبت فيه ضرورة تعدي الاول وهو الخارج من السيلان وعلماً بان  
 شمول العلة يستلزم شمول الحكم واللام من الاول الخارج من السيلان لانه ذكره في الاول والخارج  
 من السيلان ذكره ثانياً فقدرت في الكلام بغير معناه ومنزله على غير معناه بتحقيق ما بالان الى موضع  
 حكم الطهارة وعلماً في النعم في التعني لان بزوال الغشرة تظهر النجاسة في مكانها تكون باقية لا خارجة بخلاف  
 السيلان لان ذلك الموضع ليس بموضع النجاسة فبمجرد البطلان اتي بالسيلان منها وكان  
 المذكور في قبل الجواب ورتبها على ايراد القوم من السيلان المذكور في هذا المقام هو الجواب وزعم الخرج الغير  
 فان قلت بنى تمام الجواب على عدم تحقق الخرج بدون السيلان فكان محققاً ان ذكره اداة المحم ويقتلها  
 يتحقق بالسيلان قلت كما ان ايراد ان الخرج عند السيلان يتحقق وعنده عدم شكوك الاعمال  
 عدم تحقق الوضوء اليقين للجدث المشكوك في عدم اراؤه ما ذكر في مورد المحصر اشارة الى ان تمام  
 الجواب لا يتوقف عليه مع ان فيه ابعاد الكلام عن مظنة المناشئة فانه ان ادعى المحم كان مانعاً من  
 ويطلب الدليل عليه وهذا امر كذا قايق التي تعزبه النص بقصد ما ووقفت باستخراجهما والناظر في هذا  
 المقام لعدم وقوعه على المرام غير ما حوره الكلام بان زادوا عليه اداة المحم زاعمين انهم سوا في  
 ازاله ما في عبارة النص من التصور وقد عرفت ان سببهم غير مشكور على الاشتغال بالخروج يعني انما  
 من الباطن والخروج الى الظاهر وانما اراؤه والخروج مع تمام الكلام في هذا المقام بدونه بناء على ان  
 الفرق بين الموضعين وان تم بشتراط الاشتغال من موضع النجاسة لكنه لا يكفي في تحقق الحدث  
 بل لا بد من الخروج الى الظاهر فان الاشتغال من موضع النجاسة قد يتحقق بدون ما اذا غر جانب العين  
 فسأل عنه الامم الى الجاب لا فافان اشغال الامم يتحقق في هذه الصور ومع ذلك لا يكون ناقضاً لعدم  
 تحقق الخرج الى انما ذكره الركن الثانية الصبياني في شرح مختصر العذري وعلى الرادعي في شرحه فان قلت  
 من شوط القياس ان لا يكون في محل مشكوك وقد ورد النص فيما نحن فيه قلت انما النص الذي خرج به

فقد تقرر في زوال الطهارة من الخرج لا تصادف فيه الطهارة وهو التلوث بالنجاسة ومن سلك البدن باعتبار ان الانقاص للجدث لا يقبل التجوي وعليه يغير معتقداً هو الانقصار على الاعضاء الاربعة انتهى ولا يذهب عليك ان عدم المقدرة الثانية من غير المعقول مخالفاً لما في حكم الاشارة الواقعة في عبارة المصحح يعبر ان الخرج جواب وهل مقدار تغير الدخول شرطاً لصحة العكس لان لا يتغير حكم الاصل لم يوجد ذلك الشرط فها نحن فيه اذ في الاول اعتبر جرد الخرج مؤثراً في الخرج لا في علوق الحكم فغيره على التجاوري موضع بحكمه حكم الطهارة وعلى ما في النعم في التعني وتغير الجواب عما كان في غير ان الخرج تحقق بالاشتغال عن موضع النجاسة وفي الاصل يحصل ذلك بحجج الظهور لان ذلك الموضع بس موضع النجاسة فانه انما علمت انما اشغلت من موضع آخر وفي الخرج لا يتحقق الخرج الا بالجابي عن الخرج لان تحت كل طهارة مطلوبة فاذ زالت الجذبة كانت النجاسة باقية لا خارجة كالبدن اذا كان كان ان كان فيه ظاهراً لا متعللاً هو مضعه وعلماً في النعم في كساباتي في تحصيله ومن قال في تغوير الدخول عند بيان تغير حكم الاصل في الاصل استوي القليل والكثير وفي الخرج النعم جاب بما ذكر لم يصعب لعدم الانطباق بين السؤال والجواب فان انطباق الجواب المذكور على مقدمنا السؤال لا على تقديمه وادعاهم من حجج الاميرين فابننا في تقديم السؤال لئلا ان خرج الخرج من مؤثر في زوال الطهارة لكن لم شططت السيلان ولم فزتم بين القليل والكثير في غير السيلان ثم انه لما شرع في تقديم الجواب صرف النوق بين القليل والكثير الى التعني حيث قال وانما اشتراط طهارة النعم في التعني فباعتبار ان النعم لم يشبهان شبه الدخول شبه الخارج فاعتبره الكثير خارجاً القليل غير خارج عما لبس به النعم كما في الال في التردد بين الشبهتين ولا يخفى في غير النعم لان الفرق بين القليل والكثير غير مخصوص بالقياس وهو موضع خلاف زعم في الخارج من غير السيلان مطلقاً والمصحح لم يرض من هذا الجواب عند حرجه لا لاعتناء بدلالة الجواب عن الدخول المذكور فان سقطت وان كان كذا وجه الفرق المذكور لكن معنونه يفتضح على استيفاء عليه بل لا بد من سبغ له لكنه يعجز في ضرورة تعدي الاول يعني الانقصار على الاعضاء الاربعة مع كونه غير معقول ضرورة تعدي



الضمير قول علي سابقه ان الذي احتجنا به بخصوص الدم والقي والانت في الحكم في العيش والصيد  
وعنه ذلك من انواع النجاسات الخارجة من بدن نفع الحكم كغيره خارجة منها فانه هو يعني النقص بالنقص  
ومن غفل عن هذا جواز ان يكون اختيارا لعدم اعتبار ذلك النقص لعدم كونه متفعا عليه مع ان الخارج  
اعتبارا وعليه الجواب وقيل ان العلم ان يكون كمالا لا يمكن من جهة التكليف كما ذكر في ظاهر الرواية فيتميز  
ملا الفهم وقال ابو علي الدقاق هو ان ينفع في الكلام وعن الحسن بن زياد هو ان يخرج عن اسك  
وعليه ان يعدل الشيخ ابو منصور وهو الصحيح لان ما يقدر على اسك ورده فوجه لا يكون بقوة نفسه  
بل بالافراج فلا يكون سائلا ما يخرج عن اسك ورده فوجه بقوة نفسه فيكون سائلا ولا الحكم تعالى  
بالبيان كما في البداية وقال النابدي وملا الفهم ما يخرج عن الامساك وقيل عن الكلام وقيل  
عن نظمية الفهم وقيل نصف الفهم وقيل ما جاز به والاتح هو ما لا يمكن الامساك الا بكيفية مستقيمة  
لا يخرج ظاهر اي غايه بقوة نفسه فيكون سائلا على ما ذكرنا وهذا ظاهر وان خشي على من اعترض  
الاعتدال المذكور وقال جميع الاطراف انما يكون فيما لا ينفذ فيه الامساك كالمستحق انما يكون فيما لا ينفذ فيه الامساك كالمستحق  
معام المشقة او لا يطلع عليه كالمستحق الامساك وانما في المنقطة الظاهر لا كما في بحثنا فان  
فوج الفهم لا يتغير الظاهر عليه فكيف يتغير ملا الفهم فمما كيف وفي الصورة التي يكون في ملا الفهم  
ثم من يخرج بالكلية عدم الفهم فيقضي ان حكمه بالانتعاض وفي الصورة التي يكون في الفهم  
ملا الفهم ولكن فوج من الفهم فيقضي فالتقول بعدم الانتعاض فمما كيف انتهى ثم انما مني فلو كيف  
وفي الصورة انه يخرج عن وجه اعتبارا خارجا فوج من الباطن الى داخل الفهم ومما وان داخل الفهم  
فما لم يكن الحكم بوجبه في العمل فبأن فوج الباطن الى داخل الفهم فيقضي ان السيلان غير المتحقق  
فيما اذا لم يكن القوي ملا الفهم فوج لا فوج فلا يتحقق السيلان لعدم تحقق معياره وبهذا التعويم  
يتبين ان قال في خبره ما ذكره فوق بين ملا الفهم وغيره لان الفهم خارج فيه وسيلان احدا  
يتقضي كونه ظاهرا او لا يتقضي كونه باطنا حقيقة وحكما اما الحقيقة فلا فوج فانه ظاهر وان ضمه بطن و  
اما الحكم فلا ان الصالح اذا اذاع ما به غير ثم لم يفسد صومعه كما اذا سال ما به على ظاهره فله ان يظهره

الذي هو من ذلك انما هو الذي هو من ذلك

الذي هو من ذلك انما هو الذي هو من ذلك

واذا اتى ريقه لا يفسد صومه ايضا حكمها فقلنا انما اكثره ينقص لان يخرج غالبا جث لا بعد ان  
علي ضبط الا بالحق فاعبره خارجا واقل لا ينقص تبعا لا ينقص واليه انما ريقه لا يخرج فانه  
فان عثره خارجا انتهى حل كلامه على غير معناه ومنزله على غير معناه لان ما ذكره وجه آخر غير ما ذكره  
عليه الا عثره من المذكور انما على اراده ذكره لا تجاه له على ما نهت عليه وكذا من قال في فوج الفهم  
المذكور انما اتى به جعله غير لانه راجع الى القوي وليس كذلك بل هو راجع الى الجنس  
وقوله لانه آه دليل بقوله وعلاه الفهم في القوي والتمحي ان فوج الجنس يتحقق بعلاه الفهم لان الجنس  
حينئذ يخرج ظاهر لان هذا القوي ليس الا من قوله المدة فالظاهر انما مستحب للجنس خلاف  
القليل لانه من اعلى المدة فلا يتحبه هكذا يجب ان يعلم من هذا الحمل فان شراح لم يتصوره  
مع انه واجب الحمل انتهى فان قيل عرف المص لاء الفهم استدل عليه والتعريف لا يستدل  
عليه فانما يجب ان قوله لانه يخرج ظاهر ليس دليل بقوله وعلاه الفهم ان يكون كمالا في فوج بل هو  
دليل بقوله وعلاه الفهم في القوي كذا قيل ولا حاجة الي هذا التكليف لان التعريف الذي استدل  
عليه الذي هو لسان المهية واما الذي لسان الفهم لانه آه فانه كذا التعريف فستدل عليه  
مخرج من كتابه في الخارج في اصول قليل القوي وكثيره سواء لانواعه بينا وبين زفر في ان فوج الجنس  
من البدن ناقص غير ان الفوج يتحقق بعلاه الفهم في القوي وبالسيلان في غيره عند آه وعنده غير الظاهر  
فيها باعتبارها بالخارج والمعاد يعني ان لم ينفذ بين التعلق لكثير في القوي ولم ينفذ في السيلان في  
الخارج من غير السيلان بل كقبي بالظواهر فها قدس على الخارج والمعاد ووجه القياس ظاهر فانه  
ذكره وجبه مشترك بين موضوعي الخلاف فلذلك قد تم على الحديث فانه مخصوص باول الموضوعين  
والا فحق التقديم للحديث ومن غفل عن هذا قال انما قدم الاستدلال بالقياس على الاستدلال  
بالحديث لان الفهم من وجوه القياس لانواعه فلهذا انما قطع في الانزاع انتهى ثم ان تعليل غير تام  
لان الفهم كما يتوجه القياس كذا كذا يتوجه الحديث فلا دلالة لانه كما ذكر على كون القياس قطع على القصة  
اثبات الحديث لان الزعم المخالف فانه لا ينبغي ان يقصد في ظاهرات هذا العلم خصوصا اذا كان المخالف

الذي هو من ذلك انما هو الذي هو من ذلك

الذي هو من ذلك انما هو الذي هو من ذلك











ابو منصور ان الخلاف في المسئلة في حقيقة ان جواب ابي يوسف في الصاعد من المعدة وان كان  
 بالاجام لان نجس وجوابها في الصاعد من حاشي الخلق واطراف الميتة وان ليس بجث بالاجام  
 فيكون ان كان صائغا غير مخلوفا بشي من الطعام وغيره بين ان لم يصعد من المعدة فلا يكون نجسا ولا  
 يكون حدثا وان كان مخلوفا بشي من ذلك بين ان تصعد منها فكان نجسا فنكون حدثا وهذا هو  
 الاصح لان في البايغ وهذا بين ان من قال في شرح قوله المصنف انما يعلق نجس من الايشوي طعام  
 فسر به معناه ونحوه على غير معناه حيث قد تولى من حرر المسئلة على تحقيق الخلاف فيها على  
 اصل من ذهب اليه في الخلاف فيها بحقيقة انما النازل من الرأس نجس ان النازل من الركب ليس  
 من النازل في الكلام في البلغم الخارج بالقي لا في البلغم الخارج مطلقا والاعتذار بانهم يتساقطون  
 ويعدون من نزل القى باعتبار رطوبة من النظم شكل من جهة انه لا يتنجس فيه احد وهي الحقيقة فيما  
 اذا كان من رطوبة فالحديث لوجع بلاء الفم فافهم انه نجس بالمجاورة يعني ان الخارج من المعدة  
 جاورا نجسا فصار نجسا بالمجاورة كالطعام وله وجه آخر ذكره في المسئلة السرخسي في المبط  
 وهو ان البلغم احدى الطبايع الاربع فكان نجسا كالمعدة والقص لم يثبت اليه من الوجهة لانها سبب  
 اتفاده في ما رآه البلغم النازل من الرأس وهذا بين ان من قال ان نجس بمجاورة ما في المعدة  
 من النجاسة وقوف في موضع حكمه لم يثبت كون ناقضا كالصفاة لم يكن على بصيرة في تحريم دليله ونقص  
 تطيله حيث تمام الجرحين له بالاقول فان مقتضى الوجه الذي ذكره المصنف التماس على الطعام على ما سلفنا  
 والتمس على الصفاة حاصل الوجه الذي ذكره ان لخرج اللزج هو الذي اذا انفصل عن الجار العزيم يسيك  
 اجزائه وامتدت غير منقطعة ومفصلة كالصل فيفسره بالزلق فقد اخطا لان اللزج غير الزلق  
 كيف قد تحقق كل منهما بدون الآخر فان اللزج توجب بدون الزلق في العلل الثلاثة توجد  
 بدون اللزج في الاجام لا يتخلل النجاسة يعني ان اللزج القاطية بالبلغم يمنع عن قبول النجاسة  
 فاستب السيف الصقل بخلاف الطعام لان يتخلل فيجعله نجسا غير المجاورة وما قيل في نقص بلغمه في القفا  
 ثم لوضع ما في حكم نجاسة واجب بانه لا راد فيه في هذه المسئلة وليس حكم ما فوق بينهما ان البلغم ما

في المسئلة السرخسي في المبط

في المسئلة السرخسي في المبط

في المسئلة السرخسي في المبط

مادام في الباطن من ذواته نجسة او كثره واذا انفصل عن الباطن نقل نجاسة فيقل رتبة واذا قل رتبة  
 اذوات رتبة فجاز ان يقل النجاسة مستثناة من العقول عن مفهوم قول المصنف والقليل في القبيح فقل  
 اي ليس نجس وسوان القليل في غيره نجس في الصورة المذكورة لما كان القليل من غيره كان  
 نجسا وما يقل من قليل جواب خلق قد تقرر ان النجاسة خارجة عن معدن النجاسة فلا يخلو عن النجاسة  
 كالصفاة يخرج من الدم فيكون حدثا وان كانت طاهرة نجسا بالمعدن وتوهم الجواب ان قليل  
 النجس لا يكون حدثا بخلاف نجاسة الصفاة لان قليل النجس من السبيلين اذا فرغ يكون حدثا على  
 ما مر ولو قلنا ما يعني صاعدا من الجوف بدلالة قوله لان المعدة ليست بموضع الدم وانما اجتماع  
 اليه النقيير والاستدلال لان القوم يعمدون النازل من الرأس حيث يقولون ان قاءه وان نزل  
 من الرأس وبوسايل نقص الوضوء بالاجماع يستدلون ان معدن الجوف كذلك  
 عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا ينفق ما لم يلاء الفم لانه نوع من انواع القبيح وهذا اذا كان  
 رقيقا وان كان مجزعا منعقد اورد في الحسن عن ابي حنيفة انه لا ينفق الوضوء ما لم يلاء الفم لانه صفة  
 سودا وليس بدم انتهى وفي الجواب واذا قلنا ما لم يلاء الفم لانه نوع من انواع القبيح وهذا اذا كان  
 ابي حنيفة وابي يوسف انه يكون حدثا قليلا كان او كثيرا جازا كان او مائعا وروي الحسن بن  
 زياد عنهما انه ان كان ما يعلق ينفق قل او كثر وان كان جازا لا ينفق ما لم يلاء الفم كيف كان  
 وبعض مشايخنا صححو ارواية محمد وحملوا رواية الحسن على ان القليل من المائع على الرغوع وعلى عمدة  
 شيخنا لانه الموافق لاصول مجابا في اعتبار خروج النجس لان الحديث اسم له القليل ليس  
 بالخارج واليه اشار في الجامع الصغير من غير خلاف فانه قال اذا فسد قل من بلاء الفم لم ينفق  
 الوضوء من غير فصل بين الدم وغيره وعامة مشايخنا حققوا الاختلاف وحقوا اقولها لان القياس  
 في القليل في سائر انواع النجس ان يكون حدثا لوجوده في حقيقة وهو الانتقال من الباطن الى الظاهر  
 لان الفم الحكم الظاهر على الاطلاق وانما يستقط اعتبار القليل لاجل المخرج لانه يكثر وجوده ولا اعتبار  
 القليل من الدم لانه لا يغلب وجوده بل يندرج في أصل القياس وبه علق ابي حنيفة في غير ما قيل

في المسئلة السرخسي في المبط

في المسئلة السرخسي في المبط

في المسئلة السرخسي في المبط



لا تسودا بغيره يعني ان هذا محتمل كما ان الالوان السبعة ليست بموضع الدم ولو كان من  
 قرحه مكان ما لكان لا يورثه ذلك قطيع بغيره المناقشة بل من اعتبار ارباب سير انواعه من الطعام  
 والماء والعالي والصغراء والسودا ومن قال في غنة الطعام والماء والكره والصغراء والسودا  
 فقد اخطأ خطأ فاحشا لان الكمية ليست اقل من اربعة الصغراء والسودا وكذا لم يصب من قال من  
 الطعام والماء والكره والصغراء من غير الكمية بالسودا وعليه تعدد التحسين في الصغراء احدى برهانه  
 من العجيب ان السواد احدى الطبايع الاربعة فحقه غفر عني لانها تعد من الاخطا لا من الطبايع  
 الاثري ان الطبايع اقل الاخطا اربعة الدم والكره والسودا والكره الصغراء والباقي من طبع الاول  
 ما رطب الشارب ليس وثالث حار رطب السابغ بارد رطب فحار رطب حار رطب رطب حار رطب رطب حار  
 لان اربعة الطبايع على الاخطا اربعة شائع فيها بين اربعة الصفات ثلثها في تفسير  
 الموضع الجوهري وعند ما ذكر شيخ الاسلام في بسوطان قول في يوسف في هذه المسئلة  
 مضطرب منهم من جعل مع غيره من جلد مع ابي خيفة واختاره المصنف ان السواد يورثه نفس الالبوة  
 البراق ان كان مختلطا مع بياض يكون غالبا عليه ابيض او اقله فان كان سوادا يورثه نفس في صورة  
 الغلبة ظاهره وانما في صورة الاسودا فانما يورثه بغيره احيانا ومن قال ان كان بياضا  
 سوادا يورثه بغيره نفس الالبوة البراق فقد تباين في الكلام فيما خرج بالتي وفوجه يكون  
 بالتقسيم ونوع الطبيعة الالبوة الخارج وذلك ظاهر ومنهم من قال بغيره ذلك من حيث اللون فان كان  
 احمر ابيض وان كان اصفر لا يتحقق بغيره انما اشكاله من الاخطا ليس من الالبوة الشريفة  
 فما ذكره لكم بانقراض الوضوء بوجبه وخبره موقوف على تفصيل في هذا المقام علمت ان ههنا قبايل احدها  
 ان الدم والبراق لا يتساويا اجمع بينهما في الخطر والاباحة والاصل فيما اذا اجتمعنا ان تقدم جهة  
 الخطر فاما ان يكون ان يكون فوجه الدم نفسه ويحوز ان يكون تبعا للبراق فانقراض الوضوء  
 به مشكوك حوله فتبين ان الاصل ان اليبس لا يورث بالسكر كما تعارض القياس ان رجعا الاكل  
 اعتد بالاحتياط فلا جد به مرجح لا موجد في افرجه من قال وان ت او لا لا يجب عليه الوضوء

ان السواد احدى الطبايع الاربعة فحقه غفر عني لانها تعد من الاخطا لا من الطبايع

ان الدم والبراق لا يتساويا اجمع بينهما في الخطر والاباحة والاصل فيما اذا اجتمعنا ان تقدم جهة الخطر

مطلب الاطفا

وقياسا ويجب استحسانا هذه الاحكام وهذا على ما وقع في كلام الامام السرخسي حيث قال  
 وان كانا سواء ففي القياس الوضوء عليه لان يتحقق بغيره الطهارة وهو في الشك من الحدث ولكنه  
 استحس فقال بقوة نفس فاساوا يكون سائلا بقوة نفس ايضا ثم عبرا احدا الجانبين فيجب  
 الوضوء واعتبرا الجانب الاخر فيجب الوضوء فالاحتياط اولى بقوله ثم ما اجمع الخلا في ان  
 في شي الا وقد غلب احوال الخلال في الكتاب قال حجب الي ان يعيد الوضوء وهو مشارة الي انه غير  
 واجب وهو اختيار محمد بن ابراهيم المديني واكثر المشايخ نظرا في يجب الوضوء لما بيناه انتهى وان قل  
 انه ما علمه القصور عن حملاه فلم يعني ان العبرة بما فيها اذا كان الخارج باقيا وما سالا بشرط السيلان  
 لا بشرط طلاء الفم لا يلحق عندنا بما يرجع من غير السيلان غير معدود من انواع البقي لان المدة ليست  
 بموضع الدم فتعين كونه من قرحه في الجوف من قال يكون من قرحه في الجوف ظاهره انما يجب  
 التعليل المذكور فتعين كونه من قرحه في الجوف ولو نزل من الراس انما افترده بالاذن لا ليس من  
 انواع البقي فكيفه مناسب للمسئلة ببقوة غير مندرج فيها كقول هذا من القاعدة المتعارفة اذ اخرج  
 الدم من البدن فخرجوا الى موضع يحكمه الحكم بغيره الوضوء لعدم تحقق الخروج من البدن قبل التجاوز  
 الى موضع يحكمه الحكم بغيره في الصورة المذكورة ضرورة ان داخل تحسب الانف لم ياء فحكمه خارج لا في  
 الوضوء ولا في الغسل من غفل عن هذا اعترض بان حكم هذه المسئلة قد علم من قوله في اول الفصل  
 الاول الدم والعقير اذ اخرج من البدن فخرجوا الى موضع يحكمه الحكم بغيره فكان ذكره تارة واجاب  
 بان ذكره ههنا ليس لبيان حكمه كونه معلوما من ذلك اذ اوصل الدم الى تحسب الانف وانما ذكر  
 ههنا بانما الاتفاق اصحابنا لان عدوهم لا يتحقق بوضوء الى تحسب الانف انما يتحقق اذ اوصل الى بالان  
 واليه استرجعوا بالاتفاق انتهى فلم يبق الا السؤال ولا في الجواب ما عندنا سلم بالصواب  
 نقض بالاتفاق يعني ان اصحابنا انقضوا زعمهم في الاكثاف بالخروج الى موضع يحكمه الحكم بغيره ولم يشعروا  
 بالخروج من الجوف كما شاع طرأ ذلك في الخارج من ظاهر البدن ووجهه كذا رتبتهما ما استرا الى المص  
 بقوله فيتحقق الخروج يعني ان المأثرة هو الانشغال من موضع النجاسة الى الظاهر وذلك يتحقق في الصورة

ان السواد احدى الطبايع الاربعة فحقه غفر عني لانها تعد من الاخطا لا من الطبايع

ان الدم والبراق لا يتساويا اجمع بينهما في الخطر والاباحة والاصل فيما اذا اجتمعنا ان تقدم جهة الخطر

ان الدم والبراق لا يتساويا اجمع بينهما في الخطر والاباحة والاصل فيما اذا اجتمعنا ان تقدم جهة الخطر



بالوصول الى موضع لجمعة كالمظهر من الانف لان ما حلب من قصبه الانف ليس بموضع الجمجمة  
 الصور التي لم يتصورها باحوالها في موضع حكم الظاهر على ما سبق وكذا اوضح حاله في الباع  
 غاش را به الص يقول لمسال الدم الى ما لان من الانف والى ما في الاذن يكون عندنا وجود  
 في موضع من الدم من الباطن الى الظاهر في فالت المعنوم من قوله الى ما لان انه لا  
 ينقص الوضوء بالنزول الى ما حلب من قصبه الانف والرواية عن صاحبنا انه يستنقض  
 الوضوء به قال صاحب الخلاصة وان رجع فنزل الدم الى قصبه الانف ينقض والبول اذا  
 نزل الى قصبه الذكر لا ينقض الوضوء قلت للمد من قصبه الانف في الرواية المذكورة ما لان منه علي  
 ما في من توتر الاما ثم شمس اللية الشري في السوط حيث قال ان رجع فليلم سيل لم ينقض  
 وضوءه ومراه اذا كان في ما حلب من قصبه الانف الى ما لان منه فقد قال في النوادر ان نزل الدم  
 الى قصبه الانف ينقض الوضوء بخلاف البول الى قصبه الذكر لان هناك الجمجمة لم تصل الى موضع لجمعة حكم  
 الظاهر وفي الانف فوصلت الجمجمة الى موضع حكم الظاهر والاستنشاق في الجمجمة فخرج في  
 الوضوء منه الى ما حلب من قصبه الانف فقد قال في مقام التعليل ما ذكر قبل من قوله لم ينزل الى ما لان  
 منه وقامه على تقدير ان يكون المراد من قصبه الانف في الرواية المذكورة ما لان منه وانما اطبنا الكلام في  
 هذا المقام ما لا ينزله الاقدام ومضلة الافهام وبما سأتوضحه واسبق الى بعض الاقدام من  
 ان ما ذكر من قيد الوصول الى ما لان انما يعتبر في نفس الوضوء على قواني فاما عندنا ما يعتد فلا  
 حاجة الى كفي فيه وصول الى ما حلب من قصبه الانف هذا المعنوم من كلام من قال قيد القيد المذكور  
 بما لا يتعلق بها لان عندنا لا ينقض الوضوء ما لم ينزل الدم الى ما لان من الانف لعدم الظهور  
 قبل ذلك والنوم ما خرج من بيان الحديث الحقيقي شرع في بيان الحديث الحكمي وهو على ما يتبين مما سبق  
 على نوعين احدهما يكون سببا للحديث الحقيقي غالباً واثنان ما ليس كذلك النوم من النوع الاول فهو  
 حكمي في مقام الحديث الحقيقي ومنه من قال النوم نفسه ليس بحديث وانما الحديث ما لا يخفى عليه  
 غالباً فانه ليس بظاهر معناه وفي بسوء الشري في كان ابو موسى الاشعري يقول لا ينقض

في الرواية المذكورة انما يعتبر في نفس الوضوء على قواني فاما عندنا ما يعتد فلا حاجة الى كفي فيه وصول الى ما حلب من قصبه الانف هذا المعنوم من كلام من قال قيد القيد المذكور بما لا يتعلق بها لان عندنا لا ينقض الوضوء ما لم ينزل الدم الى ما لان من الانف لعدم الظهور قبل ذلك والنوم ما خرج من بيان الحديث الحقيقي شرع في بيان الحديث الحكمي وهو على ما يتبين مما سبق على نوعين احدهما يكون سببا للحديث الحقيقي غالباً واثنان ما ليس كذلك النوم من النوع الاول فهو حكمي في مقام الحديث الحقيقي ومنه من قال النوم نفسه ليس بحديث وانما الحديث ما لا يخفى عليه غالباً فانه ليس بظاهر معناه وفي بسوء الشري في كان ابو موسى الاشعري يقول لا ينقض

في الرواية المذكورة انما يعتبر في نفس الوضوء على قواني فاما عندنا ما يعتد فلا حاجة الى كفي فيه وصول الى ما حلب من قصبه الانف هذا المعنوم من كلام من قال قيد القيد المذكور بما لا يتعلق بها لان عندنا لا ينقض الوضوء ما لم ينزل الدم الى ما لان من الانف لعدم الظهور قبل ذلك والنوم ما خرج من بيان الحديث الحقيقي شرع في بيان الحديث الحكمي وهو على ما يتبين مما سبق على نوعين احدهما يكون سببا للحديث الحقيقي غالباً واثنان ما ليس كذلك النوم من النوع الاول فهو حكمي في مقام الحديث الحقيقي ومنه من قال النوم نفسه ليس بحديث وانما الحديث ما لا يخفى عليه غالباً فانه ليس بظاهر معناه وفي بسوء الشري في كان ابو موسى الاشعري يقول لا ينقض

بالنوم ما لم يعلم يخرج الشئ منه وكان اذا نام جلس عنده من يخطو واذا انتبه سال عنه فانما جره  
 بظهور شئ منه اعادة الوضوء مضطجاً الاضجاع وضع الجنب على الارض وما ذكرنا بالطلاقة مشتمل  
 الصحيح المريض وفي نوم لم يرض مضطجاً اذا كان في الصلوة اختلف المشايخ في النقص وعدمه اما  
 النقص فظاهر وبه اخذ المص واما عدمه فمقتل لان اضطجاً قائم مقام قيام الصحيح وهو ان الغسل  
 نوعان ثقيل وهو حدث في حالة الاضطجاع وخفيف وهو ليس بحديث فيها والفصل بينهما انه ان كان  
 بسبح ما قبل عنده فهو خفيف والا فثقل ثم ان الحكم في المستلقي والمكب على وجهه ايضا كذلك  
 الا انه ذكر الصورة المنصوبة عليها في الحديث وحال معرفة الحكم بغيره ما من الصورتين المذكورتين على  
 والالتفات وانما تعرض لبيان الحكم في صورة الاتكاء والاستناد لشرحهما في فصول الدلالة لهما قال  
 في البداية ولو نام قائم مستمع اعلى الانف سقطوا انتبه فان انتبه بعد ما سقط على الارض وهو  
 نائم لم ينقض وضوءه بالاجماع لوجود النوم مضطجاً وان قل فان انتبه قبل ان يصل جنبه الى الارض  
 روي عن محمد بن ابي حنيفة انه لا ينقض وضوءه لانعدام النوم مضطجاً وعن ابي يوسف انه يستنقض  
 لزوال الاستسكان بالنوم حيث سقط وعن محمد بن ابي حنيفة ان انتبه قبل ان يزيل رجليه من الارض  
 لم ينقض وضوءه وان زائل قبل ان ينتبه ينقض وضوءه او شككنا اي على يديه صريحه في الرواية  
 قيل اي على احد ركيه ويرده ما في شرح الطحاوي من قوله ولو نام متكئاً او مضطجاً او قاعاً على احد  
 ركيه مجافاً مقعده عن الارض فانه ينقض حيث عطف التعود على احد ركيه على الاتكاء وقد  
 على ان المراد من الاتكاء هنا غير التعود على الوضع المذكور ومنهم من فسر به موضع الرأس على  
 الركبتين او على اليدين وهو ايضا ليس بذلك لانه قال في الشرح المذكور بعد الكلام المنقول  
 ولو وضع راسه على يديه او على كتفيه فنام فانه لا ينقض وضوءه بعد ان كان قاعاً على الركبتين  
 مثبتاً مقعده على الارض او مستنداً قبل لا ينقض في تلك الصورة في ظاهر المذهب وعن  
 الطحاوي يستنقض ويرد عليه ان عدم الانقضاء في الصورة المذكورة منقولة عن ابي يوسف  
 في غير رواية الاصول كره الامام الاشعري في شرح الطحاوي فليفت يكون ظاهر المذهب

في الرواية المذكورة انما يعتبر في نفس الوضوء على قواني فاما عندنا ما يعتد فلا حاجة الى كفي فيه وصول الى ما حلب من قصبه الانف هذا المعنوم من كلام من قال قيد القيد المذكور بما لا يتعلق بها لان عندنا لا ينقض الوضوء ما لم ينزل الدم الى ما لان من الانف لعدم الظهور قبل ذلك والنوم ما خرج من بيان الحديث الحقيقي شرع في بيان الحديث الحكمي وهو على ما يتبين مما سبق على نوعين احدهما يكون سببا للحديث الحقيقي غالباً واثنان ما ليس كذلك النوم من النوع الاول فهو حكمي في مقام الحديث الحقيقي ومنه من قال النوم نفسه ليس بحديث وانما الحديث ما لا يخفى عليه غالباً فانه ليس بظاهر معناه وفي بسوء الشري في كان ابو موسى الاشعري يقول لا ينقض

في الرواية المذكورة انما يعتبر في نفس الوضوء على قواني فاما عندنا ما يعتد فلا حاجة الى كفي فيه وصول الى ما حلب من قصبه الانف هذا المعنوم من كلام من قال قيد القيد المذكور بما لا يتعلق بها لان عندنا لا ينقض الوضوء ما لم ينزل الدم الى ما لان من الانف لعدم الظهور قبل ذلك والنوم ما خرج من بيان الحديث الحقيقي شرع في بيان الحديث الحكمي وهو على ما يتبين مما سبق على نوعين احدهما يكون سببا للحديث الحقيقي غالباً واثنان ما ليس كذلك النوم من النوع الاول فهو حكمي في مقام الحديث الحقيقي ومنه من قال النوم نفسه ليس بحديث وانما الحديث ما لا يخفى عليه غالباً فانه ليس بظاهر معناه وفي بسوء الشري في كان ابو موسى الاشعري يقول لا ينقض



ثم ان الانتقاض رواية الطحاوي عن ابي جابر معاوية بن جعفر في خروج نخفه لاقوله كما يتقدم من قوله  
وعلى الطحاوي تمام ان الفرق بين الانتقاء والاستناد هو ان الاستناد يستقصد على  
الارض فيما من فوج شئ من خلاف الانتقاء وهذا اشير في المبسوط حيث خص رواية تقدم  
الانتقاض بعنونه الاستناد قال الامام الخسفي في المبسوط فان كان القاع مستندا الى شئ  
فانما قال الطحاوي ان كان حال الموازيل مستندا سقط انتقض وضوءه لزوال الاستسكان  
والمراد من ان يتيقن انه لا يتيقن وضوءه بكل حال لان مقتضى استقائه على الارض فيما من فوج  
شئ منه في البر والبحر ولو نام مستندا الى جدار او سارية او رجل او مكتبا على يديه وذكر الطحاوي  
اذ ان كان حال الموازيل مستندا لكونه احد ثلث من شئ من شئ وروي خلف  
بن ايوب عن ابي يوسف انه قال سالت ابا حنيفة عن استناد ارجل قيام ولو لا سارية  
والرجل لم يستسك قال اذا كانت اليه مستندة من الارض فلا وضوء عليه وبه اخذ عامة الفقهاء  
وهو الاصح لما روي من الحديث وذكرنا من المعنى التي الموازيل عند سقط متعلق بقوله  
مستندا وان ذلك يدعي بالي فان الانتقاء تحديده بعلي فان لم يترك فيه مثل هذا السطح لعدم الفرق فيه  
بين حالين كما ذكر من زوال مسكة البعوضة وبهذا تبين ان جميع بينهما في البيان وقال قاتل  
المكي والمستند فقط بلغ الى غاية الاسترخاء وانما لم يسقط لاجل الاستسكان لم يصح فلا يبري  
عن فوج شئ عادة الظاهر من تعميمه انه اختار طريقة عادة كالتيقن به اشارة الى جواب ما ذكره  
الاعلم بالكون بالطريقة الاخرى وبغير ذلك من تفصيلها على الوجه المذكور في المبسوط قال الشافعي  
الخسفي وفيه طريقان احدهما ان على النوم بالاستسكان لا يتيقن لان كونه ظاهرا ثابتا  
يقين ولا يبري واليقين الايقين مثله وفوج شئ منه ليس يقين ففرقنا ان عينه حدث  
والثاني ان الحدث مما لا يخفى عليه التام عادة فيجعل كالموجود كما كان نوم المخطئ مستحكما في  
به معاصلة اليه اشارة رسول الله عليه السلام في قوله العيان وكما السنة فاذا نام العيان  
انطلق لو كاه ما هو ثابت عادة كالتيقن به اليه بما كاهه الا ان قوله والنوم عطف على

الانتقاض

ما تقدم من نواقض الوضوء نص في النوم من جملة النواقض فهو صحيح في اختياره طريقة  
الاعلم بالكون ان عين النوم حدث لانه على الطريقة الاخرى لا يكون النوم من النواقض بل يكون  
الانتقاض في صورة النوم ما فوج من السبلين فيكون حقه ان يذكر عقبيه لمخاطبة فلا يبري  
ما ذكره بحمله على بيان وجه كون النوم حدثا حكما مستند لانه لا يثبت الحقيقة في حاله والنتائج  
عادة كالتيقن به بدليل انه اذا شك بالانتقاض الطهارة بعد ما دخل الخلاء يحكم بالانتقاض  
ببيان العادة بذلك عند دخول الخلاء بخلاف ما اذا شك في الانتقاض بدون دخوله  
ويبلغ الاسترخاء غاية تعليل الثالثة اصور يعني ان النوع المذكور من الاستناد في  
تلك الصورة بسبب ملكال الاسترخاء ولما توجه ان يقال لو كان كذلك سقط حكمه  
علم انه لم يبلغ غاية الاسترخاء تدارك جوابه بقوله غير ان الاستسكان يستلزم السقوط ومن قال  
في توفيه السؤال التام ان الاسترخاء يبلغ غاية ثم قال فاجاب عنه بان السقوط من ان  
يسقط فلو لا ذلك سقط لم يصح فيه لان النسخ المذكور لا يندفع بما ذكره كما لا يخفى في وجود  
هذا اذا كان على شيء يسجد الصلوة وكان رما الى قوله في الصلوة وقصره بحد البائع  
حيث قال ان كان قائما او على شيء ركوع والسجود غير مستند الى شئ اختلف المتأخرون  
والعام على انه لا يكون حدثا لما روي من الحديث من غير فصل بين حال الصلوة وغيره وان  
الاستسكان فيها باق والا قرب الى الصواب في النوم على شيء السجود وغيره خارج الصلوة  
ما ذكره القمي لانه لا يبري فيه ولكن ينظر فيه ان سجدة على الوجه المذكور بان كان رافعا بطنة  
عن خذنية مجافا عضديه عن جنبه لا يكون حدثا وان سجدة على الوجه المذكور بان كان رافعا بطنة  
بطنة لخدته واعتمد على راعيه على الارض يكون حدثا لان في الوجه الاول الاستسكان باق  
والاستسكان منعدم وفي الوجه الثاني بخلافه الا انه ترك هذا القياس في الصلوة ليقطع  
في الصلوة هذا باطلا فيشمل ما كان عن عمد وما كان عن غلبة وعن ابي يوسف انه انقضى  
النوم في الصلوة نقص في الحجة الاول والا لانه لا يبري فان في فصل ما فيه الصلوة

سجدة



من فاداه بغيره لو نام في ركوعه او سجوده ان لم يعبد لا تقبل وان تعددت في السجود  
دون الركوع على النوم عند انقضاء السجود دون الركوع كما توهته من قال كانه  
بني على قيام لم يخرج في الركوع دون السجود ومتفق النظار ان يفصل في ذلك ويحال  
السجود ان كان تجافيا لا يفصل السجود والايضا انتهى وانما يدل عليه ان لو كان انتفاض  
الظهاره مستلزما لفناء الصلوة وليس كذلك قد مره بقا في خان قيل فاعلم عنده حيث  
قال ولو نكس لم يقبل قال نفسه حتى اضلوا فيه قال بعضهم ينقص جهارة ولا يفسد  
صلوته ولما ان يتوضا، وبني وقال بعضهم لا ينقص جهارة ولا يفسد صلوته كالنوم في السجود  
انتهى وغيره ما ذكر ان شجاع ان نوم العائم والراكع والساجد انما لا يكون حذوا اذا كان  
في الصلوة فاما خارج الصلوة فيكون حذوا وفي ظاهرها لا فرق بينهما لبعاء الاستسكان  
كذا في نسبو طائفة السيرة الخسبي فتقوله هو الصحيح ولما ذكره ابن شجاع لان بعض  
الاستسكان بان هذا وجه على قدمه على الوجه المتقلى مع احالة على ما مره به لما فيه من  
نقص ضعف على ما يستفاد عليه لانه في القول باصالة في هذا الباب بل لا يفرق عليك  
عند تمام الكلام وانها تفصيل المقام مع كون الملك الكلام وتفصيل ما ذكره ان النوم على  
ما عرفت قبل هذا انما ينقص الوضوء كلما كونه سببا لما هو حدث حقيقة وليس بل بغيره  
وكنه يستلحاق الحديث واستخفا، المعامل على ما قاله الرسول طعمه وكل عليه المعنى المؤثر فان  
المؤثر هو الاستخفا وطبعا وذلك بزوال سكة تكون بقوة اليقظة فادام على هيئة يكون  
بتكلف واستكان باليقظة فلا استرخاء فلا يكون النوم سببا لقيام تمام الحديث وان  
كانت الحالة حاله لانه انما اذا كان مستويا للجوارح ولا يانم المتحرك فان التوركة طية  
كثفت عن مخرج الحديث غير ان التعطان يتكلمه ينعكس الحديث لا يخرج فلان نام وزالت قوته  
منه والمسكة كانت زائلة بالجلبة بحقق الاستطلاق فاشبه النوم مضطجعا وكذلك اذا نام  
ساجدا يكون النوم ناقضا لوجوب هذا القياس لانه انما تكم القياس فيه بالحديث الثاني

بأنه ما كان في الصلاة

ذكره ومن هنا يتبين وجه ما يشاء باليد بقله والاصل فيه من ان التعليل المذكور لا يتم الا بالرجوع الى  
الحديث حيث ان جعله النقض بالنوم في السجود فاحتج في التقضي عنه الى التمسك بما تواتر ان حق  
التحريم بتدعيم التعليل المذكور على الحديث من غفل عن هذا عكس الترتيب فلما ثبت الاسترخاء و  
اذا لم يتم لم يكن النوم سببا لوجوب شيء عادة فلا يقوم مقامه لان ما قيم مقامه انما هو السبب لا غير  
ومن زاد على هذا وقال لان السبب انما يقع مقامه المتبني ان كان عال بالوجود بذلك السبب اما  
اذا لم يغلب فلا لانه يقع الشك في وجود الحديث والوضوء كان تابعا بينين فلا يزال الاسترخاء  
تدفعه عن تمام الكلام وقضاء المزمع ولم يتف على خروج الكلام بتلك الزيادة من سنن النظام  
كما لا يخفى على ذوي الافهام والاصل فيه لتوا عليه السلام يعني ان الامر الذي يراجع اليه في هذا الباب  
الحديث المذكور قبل هذا الحديث غير صحيح لان مداره على بي العائنة وهو يوهف عند النقطة  
روي عن ابن سبيح بن انه قال حدثت عن بنت الاعن ابني العائنة فانه لا يابى الى على اخذ اي  
لا يابى الى ان يروي عن كل واحد واجب بان ابا العائنة تفته تعلق عنه التفات كالحسن واليهم  
المتقنى والشعبي وكونه لا يابى الى عن اخذ يوثق فيهم اسل دون مسانده وهو اسند هذا الحديث  
الي ابن عباس رضي الله عنه وغيره عليه ان كان ثقة لا باخذ الاعن ثقة فيقبل من اسلوه الا ان  
يقبل مسانده ايضا فالجواب في الجواب ان يقال ان طريق اسناد الحديث غير صحيح في ابي  
العائنة على ما فهم ما ذكره الامام العائني ابو زيد الدبوسي في الاسل حيث قال ولما زاد في ابوي  
اللازي وبوالحسن الكرخي من جماعته باسانده ممن عن عبد الله بن سبيح رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم  
قال ليس علي نام فاما او راكعا او ساجدا او قاعدا الوضوء انما الوضوء على من نام مضطجعا  
فانه اذا اضطجع استرخى متعاضدا انتهى ولا يخفى ما بين الحديثين من الاختلاف في العبارة لانه  
غير يوثق في بعض الفقهاء فلا يعتبر عندهم لا وضوء على من نام اه نص الشيخ رحمه الله وقوله انما هو وجه لانه  
لابتائ المذكور ونفي ما عاده والتعليل محتمل وهو استرخاء المعامل وذلك بالاضطجاع فاما ما دام  
على الهيئة التي يكون تكلفت اليقظة فلا استرخاء المعامل فلم يوجد سبب لوجوب فخرت العائنة

والفعل في شرح القدر  
في الشريعة وتبعها في العائنة

الاسكارة لوجوب كونه في شئ من الشريعة غير منتهية

سواء هذا مما كلف اليك في هذا الباب  
فيقول من قال في هذا الباب  
وكان ان يقع في هذا الباب

انما تكلف من استرخاء في الحديث كما لا يخفى



فانما يجب تعذر الظاهر في ان السراور من قال في تعذر الاجماع بقوله انما والنا في التباينة على  
من نام مضطجعا موكدا باننا فاق قيل انما للحذر لاحتمال ان الموضوع لم يخص على نام مضطجعا  
هو واجب على المضطجعا كما في كتابه بالاسم في السجود في الركعة الثانية في قوله انما  
لان ما لا يحتاج به على كونه للتعذر على انما هو من الاسرار في ذلك انما لم يعتبر فيه جوده في الحكم  
على المذكور بعد ما ثبت بعدم انتفاء الموضوع بالنوم فاما قاعدة او كانا كواكبا جدا فانما كانت  
فانما وجب انتفاء عما اورده على تعذير كون انما للحذر في وجه محل الحذر على الحذر الاضافي بان يكون الحكم  
في الحكم على ما عداه في الحكم على ما عداه من المذكورات الاتعاذه مطلقا بغير تقييد تخصيصها بالتي هي حاقلة  
وقد انتفاء بين عبارة التعذر في اللفظ فانه ان موجب اللفظ في شمول الحكم المذكور للنوم في الحكم  
ومستند الان العلة لمضطجعه بقوله عليه السلام فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله مما يحصل  
على وجه الكمال في صورة الاضطجاع كذلك حصل على وجه الكمال في صورة الاتعاذه والاستناد كما  
اكتفي من قوله انما انتفاء التعارض بين عبارة التعذر في اللفظ في ما قبل في الجواب ولين  
سلكنا الحذر بصفة افاذه اثبات الحذر في المضطجعا المكتفي بالاستدلال في بطريق الدلالة  
فانه اذا نام تعذير كون النوم حذرا حكما منه لانتفاء الحدث الحقيقي بما عدا كونه سببا لانه  
من ذلك على الطريق التي اختارها المص ويبي طريقه القائلين ان عين النوم حدث فلا دلالة عليه  
ان عين النوم ليس بحدث كما توهم من قال خبره بالتعليل ان عينه ليس بحدث وعقل عن ارفع  
ايكون النوم حذرا حقيقة ولا حكما فلا وجه لعدده من جملة الاحداث بل يكون سببا لما هو حدث هو  
ما خرج من السبيلين فيتحقق ان يتركه بغيره كما لا يخفى استرخت مفاصله فيهم منه ان النوم  
مطلقا ليس سببا الاسترخاء وانما السبب في النوم على بعض الاوضاع فخرج بذلك في الاسترخاء  
قال ان الماشي هو الاسترخاء طبعا وذلك في حال سكونه بكونه بقوة اليقظة فاما على منية يكون مكلف  
وامساك باليقظة فلا استرخاء فلا يكون سببا في النوم سببا لتمام مقام الحدث وانما كانت حاله حالة  
غفلة تمام اذا كان في المجلس انتهى لانما يجب عليك ان تدل قوله فلا استرخاء في جنب الاسترخاء

في الجواب

في الجواب

في الجواب

الاسترخاء بحكم ان النكرة في سياق النفي تعم بهذا بين فاما قيل لم يرد به اصل الاسترخاء  
بل نهاية اصل الاسترخاء موجود في الركوع والسجود لانه نتيجة النوم والنوم موجود في حال الركوع  
فلو على الحدوث على اصل الاسترخاء لتساوى الاول والاخر ولصار ركعة قال او وضوء على من استرخت  
مفاصله ويقطعها على من ياتيه ما ركعة قال او وجد استرخاء المفاصل على النهاية بان زال التمسك من  
محل وجوب الوضوء ونهاية تقدمت في القيام والقعود والركوع والسجود لان بعض التماسك  
باق والآخر قطعا ليعال في الحديث المذكور ضعف من جهة ان ابادا وقال قوله انما الوضوء  
على من نام مضطجعا كنكم لم يرد في الدلالة في وروي ولي جماعته عن ابن عباس في حديثه عنه ولم  
يذكره شيئا من هذا وقال ابن حبان في الدلالة في كثير من الخطاء لا يجوز الاجماع به اذا وافق التمسك  
نكف اذا نود منهم لانا نقول منهم قد تم فيما سبق ان ابا بكر الرازي وابا الحسن الكوفي قد رويما  
اعيدت المذكور من جملة ما يسندهم عن عبد الله بن عباس في حديثه عنه عن النبي عليه السلام  
بالاغناء عن بدو العلام في المنطيق ان الاغناء ذهابا لكونه تحت وطمان الافعال سببا  
بطون الدماغ من اللطيف العظيمة الباردة والغشي ثلثه سبب لخلل القوى التي في القلب والتعلق له  
بالدماغ كما ان في شرح مختصر العقدي للمزني وما في المغرب من ان الاغناء تضعف القوى الغلبة  
الدماغ ليس بغيره لانه تعريف بالعالم كما لا يخفى على ذي الاقدام وكذا في بعض الشروح من ان  
مرض يصفى القوى ولا يزيل الحجة لا يدخل في حده الكبر كما توهم صدر الشريعة في شرح الوفاية  
والعجب ان بعد ما قال بدو الخو السكون في حده ذكر ان كبره في مختصر الوفاية حيث قال الاغناء لا يكون  
والسكون كبره كما ايضا ناقض للوضوء واختلفوا في حده المعبر بها قيل ان لا يعرف الرجل من المرأة  
وهو اختيار الصدر الشهيد وروي في حله في انما دخل في شدة اختلال النفس وكذا يجب به في يمينه  
ان لا يسكن الجفون بالتحريك معطوفا على الاغناء وفائدة قيد الغلبة في الاغناء عن المعتوه فان الجفون قد  
يطلق عليه في كلمات الفقهاء ولذلك قيد بالمعطوف في كتاب الجرح على ما سبق عليه وهذا بين ان من خطا  
الجفون وراية قائلها الجفون مرفوع عطفا على قوله والغلبة والجرح خطأ لان العقل في الاغناء معطوف على الجفون

في الجواب

في الجواب

في الجواب











فانه حال فعل بعد هذا هو الواجب كما هو مصرح به في مسند ابن حنبل في نسخة لا شك في صحة ذكره  
 ابن منده وابن عديم في الصحاح رغبنا عنهم وقال صاحب الرواية بعد ما اطلب الكلام في  
 هذا المقام فظهر بهذا ان بعد المذكور في هذا الحديث ليس هو الجواب عن المصطلح في القدر كما زعم  
 البرهاني والدارقطني انتهى هذا بين ابن من قال ان با حقيقه يروي هذا الحديث عن منصور  
 بن زاذان الحسن بن عبد الجبار لم يصيب في توصيفه بعد الجاهلي وبغلة ترك القياس  
 اي بطل هذا الحديث الذي كان روايته ووافقه بالقدوم في الاجتهاد وكافي موسى الشافعي  
 بترك القياس وانما لم يرد علي هذا ما رواه بعضهم من قوله الذي يحمل به الصحابة والتابعون لان  
 هذا غير لازم في كون الخبر مقدا على القياس فان الخبر فيه رتبة على ما تعرف في محله ثم  
 ان على الصحابة رغبنا عنهم به غير ثابت بل الثابت خلافهم فيه حيث ذهب ابن مسعود  
 جابر ايضا على ما ذكر في الرواية الى عدم انتفاء الوضوء بالتيمم في الصلوة وما ذكر جواب  
 عن شكك الشافعي بالقياس بان يقال ان ما ذكرت من انه لم يوجد الحديث ولا سبب جوده  
 مسلم لكن هذا حكمه بالنسبة على خلاف القياس ثم انا الى الجواب عن تعليقه بقوله وهذا  
 اي ولعمرك ان التيمم هو ما لا سبب له في انتفاء الوضوء بها خارج الصلوة وفي صلوة الجارية  
 بقوله والامر في صلوة يستتم الاركان فبقى فيما رواه ذلك على اصل القياس لان ما  
 ورد على خلاف القياس يقتضي على حده فلا مانع لان يقتضي الى صلوة الجارية و  
 قيل في تفسيره مطلقه اي كماله وقدره وعليه ان الكمال في الصلوة بجماعة وقدر وقدرها الامر و  
 التوجيه بان الكمال من الكمال عدم العصور من جهة الاركان يا باه قوله فلا يتعدي الى صلوة  
 الصبي لعم العصور فيها من جهة الاركان والتمتة كما يكون مسموعا قال الزاهد في  
 شرح المحقق علم ان هذا الجنس على كثرة انواع يتسم به اسنان من غير صوت وانه  
 لا ينقض الصلوة ولا الوضوء وشكك في كون مسموعا لا يشبه جازية بطلانها دون الوضوء  
 وقهرته وهو ما يكون مسموعا له وبغيره وانما التيمم انواع قهرته بطلان الصلوة دون الوضوء كقهرته

صاحب التفسير

كقهرته التيمم في صلوة والاسم منها ايضا في احادي الروايات وقهرته بطلان الوضوء دون  
 الصلوة كقهرته بعد التيمم لا ينقض الصلوة وفي سائر ما يتعلق بها جميعا وفي جميع ما يتعلق  
 الجاهلي وقهرته الصبي في الصلوة لا ينقض الوضوء ومن سكت عن هذا بطلان الوضوء دون الصلوة  
 وعن ابن القاسم بطلانها والصلوات كما يكون قبل هذا التفسير للشيخ انما يقع على اصطلاحهم  
 واما لغة فلما لا بد للشيخ من التفسير للاغم الشامل لقهرته فانها من افراد الفتح كما عرف  
 من قوله هم الامم فحكمت كنكم قهرته وليس ينبغي لانه ذكر العام بطلانها من كون امر  
 منه ما يتاخر بل في ذلك تفسير للمر والمعداه الاضطراري ثم ان كون الفتح مسموعا لا يقتضي ان يكون  
 له صوت غايه ان يكون خفيفا لا يسمع جهره وانما قلنا على ما قيل ان سلة الفتح غير مذكرة  
 في الكتاب وليست من سائل الجامع الصغير بخلاف سلة القهرته ثم انه لم يذكر سلة  
 التيمم وتدل في وجه تركه لما ان السكت عند الصلوة والالوضوء فليس له من هذا ليس  
 بشي لان المص في بيان ما ينعقد وما لا ينعقد فله مدخل في ما قال الشيخ ابو نصر المجاوي  
 الشايع بالاطلاع في شرح مختصر القدر وروى واما ما دون القهرته من الفتح فلا ينفسد الصلوة والوضوء  
 لما روي انه وقع تيمم في الصلوة ولم يستأمنها انتهى ولا يخفى ما فيه من عدم الفرق بين الفتح والتيمم  
 ثم ان المص ترك السكر والباشرة كونهما من في الكتاب والجامع الصغير قال الزاهد في  
 شرح الكتاب وقد ترك من النواقض السكر وانه حدث اذا دخل في مشية تامل هو الاصح  
 والامامة الفاحشة وهو ان يمس فرجه فخرج امره منتشرة بلا حائل انه حدث استحسانا  
 عندنا خلافا للحمة وقال صاحب الخلاصة والمباشرة الفاحشة ان يمس بطنة بطنه وفرجه فيها  
 وليس منها ثوب سواء كان من قبل القبيل او من قبل الدبر ولا يوجب عليك انه لم يصيب  
 قوله ان يمس بطنة بطنه على ما يفسر عنه قوله او من قبل الدبر فتدبر ثم ان الشرح عدم الجاهل بين الفحين  
 لا يجوز الباشرة من كونه من قال ان تباشرها متجدين وانتشرت التيمم لا فوجها والديانة  
 ذكر به تيمم فتمت بالادوة رعاية العبارة الجامع الصغير ولا ذلك لكان حقه ان يتوال الادوة

صاحب التفسير

صاحب التفسير

صاحب التفسير

صاحب التفسير



يخرج من دبرها قال ان دمها اذا خرجت منها تنقض باخلاف بخلاف اذا خرجت من قبل  
 قال القاضي ابو زيد في الاسرار ان الوضوء يجب بالاجماع من الدودة يخرج من الدبر وكذلك للرجل  
 ولو خرج من فمها لم يجب الوضوء كالخنازير في الخنازير الدودة ان خرجت من الاذن والا  
 والغلم لا تنقض وان خرجت من الاصل تنقض وفي الخنازير الدودة اذا اخرج من الدبر فهو حدث  
 وان خرج من قبل الدودة او الذكر فلا تنقض والمرد بالذات الدودة انما تنقض من اخرج في الجامع الصغير  
 له لا بخلافه سقطت عليه ما وضعه المثل في بناء على الخالب المتحد والافا كما في الذباب  
 ايضا لذلك في صورتين مكدت في ان يلاحظ هذا العام والميتة التي يسبق اليها من الالوم  
 من انما تنقض ما دفعه الشيخ البجلي ان الدابة وهي الفرس والحمار كيف يخرج من الدبر او من  
 راسه الخرج وهذا لان الدابة في اصل لغة اسم لكل ماش في الارض ولا ياتي ما خطر بال من قال  
 وجدت بخلافه انما تنقض الدابة بالدودة كما لو طار الذباب ودخل في الدبر ثم خرج لا ينقض  
 الوضوء واستحسنه ولقد اصاب من رد عليه بقوله والله لا ادرى ايها اعظم من الاخر المقلد  
 او المقلد لان الذباب الداخل في الدبر اذا اخرج عنه لا يخرج عن قليل بل هو الغليظ اليسيل  
 حدث بالاجماع فان قلت ما تقول فينا فاعلم ان الدابة التي خرجت من الدبر في الميسر  
 خروجها من الدبر من غير ذكر الخرج وقسمها ايضا بالدودة قلت انما فاعلم ان الدابة هي الميسر  
 على عبارة محمد في الجامع الصغير فانه قال فيه دابة او لم سقطت عن راس الخرج لم تنقض الوضوء  
 وان سقطت عن الدبر تنقض الوضوء وانما تنقض في مكان الحاجة الى التفسير في وضعها في الحال  
 يعني في مثل الجامع الصغير وهذا يعني النوق المذكور لان الناقض الخارج وهو ما على الدودة  
 من الدبر وان نفسه بالانها ليست بخروج الدودة او دخلت جازت الصلوة معها او وقعت في  
 الاناء لا تنقض وكذا في الدابة التي خرجت من الدبر من العذرة لا ياتي في ذلك  
 فان النوق مستحيل من الدبر لان المستحيل ان ياتي في البصيرة ثم يصير فاسخا انه ليس  
 بخمس وذلك قليل الغليظ حدث في اليسيل دون غيره ما على ما لم تحققة فيما تقدم بهدتين

هذا هو الذي يخرج من الدبر  
 هذا هو الذي يخرج من الدبر  
 هذا هو الذي يخرج من الدبر  
 هذا هو الذي يخرج من الدبر

هذا هو الذي يخرج من الدبر

فساد ما قيل في ان بعض شروح الجامع الصغير بخلاف الدابة التي يخرج من الدبر لانها اسخاات  
 من العذرة فخرجها كخرج العذرة لان الجنس ما عليها اطلق عليها الجنس لانها نجسة في احدي  
 الصورتين المذكورتين وهي صورة خروجها من الدبر وان لم يكن نجس في الصورة الاخرى  
 بناء على القاعدة السابقة وهي ان ما ليس بحدث ليس بجنس ولما اخرجت فيها كالحائض  
 والطهارة باعتبار الحالين ارجح اعتبار حكم الجناس لانه ما له الجواب في صورة خروجها  
 من الدبر بخلاف حكم الطهارة فانه ليس بعد اصاله من كمن يتنبه لهذه الدقة قال ما ذكر  
 في الدابة لان الجنس ما عليها لا يقع الاعلى رواية لمحمد ومن الغاطلين عنهما من قال لا يقال كيف  
 قال لمص لان الجنس ما عليها وذلك قليل وقد ذكر قبل هذا ما لا يكون حذو ما لا يكون نجس لان  
 المص يجوز له ان يطلق اسم الجنس على القليل كما ان عند محمد بن الحسن اومر بدقيقه اللغوية لا ان  
 فيكون معناه حذو ذلك الجنس الغوي قليل حدث في اليسيل دون غيره ما ومنهم من قال يجوز  
 ان يطلق الجنس على ما يخرج من الخرج بطريق المشاكلة فانه لا كان بالنسبة الى الدبر نجسا ذكر في  
 الخرج لفظ الجنس ولا يذهب عليك ان ما نحن فيه بعد ان ما نحن فيه بعد ان ما نحن فيه بعد ان ما نحن فيه بعد ان  
 التغليب لكان له وجه فانه لم يفرق بين الطريقتين مع البعد بينهما وذلك قليل مع قلته يخرج  
 للخارج وانما تنقض في غير اليسيل الخارج دون الخرج على ما صرح به في آراء الفاضل اعلم تعرض  
 لعدم الحاجة الى النوق المذكور منها ثم ان حق هذه المسئلة والمسائل الاربعة مجاز ان تذكر قبل  
 مسئلة التي لا اتمها كما كانت من خصائص الجامع الصغير او بما الى آخر الفصل كراهية الفضل بين  
 مسائل الكتاب باليس منها فاشبه الجناء والفساء الجناء صوت مع رجب يخرج من الفم  
 عند الشبع والفساء رجب منته يخرج من الدبر بلا صوت يعني اشبه ما على الخارج من الخرج و  
 الدبر الجناء والفساء من حيث ان ما يتصل بالجناء والفساء من الرجب المنته قليل وهو عفو  
 في الجناء لانه خارج من غير اليسيل وليس بعفو في الفساء لانه خارج من احدي اليسيلين في  
 الكلام لف ونسبه غير مرتب ثم اختلفوا ان عين الرجب الخارج من الدبر نجس او طاهر الا ان

هذا هو الذي يخرج من الدبر  
 هذا هو الذي يخرج من الدبر  
 هذا هو الذي يخرج من الدبر  
 هذا هو الذي يخرج من الدبر

صاحب الكافي

هذا هو الذي يخرج من الدبر

هذا هو الذي يخرج من الدبر  
 هذا هو الذي يخرج من الدبر  
 هذا هو الذي يخرج من الدبر  
 هذا هو الذي يخرج من الدبر



تتجس بمرور على النخلة وتفرغ تظلم في الفرج منه الرج وعليه سر اويل مبتل على نخس  
من قال ان عنها نخس يتوان نخس السراويل ومن قال ان عنها طاهرة لا يتجس كما  
لعمرت الرج نجاسة ثم مرت على ثوب مبتل فانها لا تجس وما سبق الى بعض الاولاد  
في هذا العام من السؤال بان النخيل في غير ما انما لم يكن حدثا لعدم الفرج وبناتة فرج  
فكان كالسبيلين فنشأه عدم الفرج من الخارج والمخرج والافا لواقع هنا الاخراج ذو  
المخرج والاب لعمد بان الفرج فيه معتد بالسيلان فدار الحكم عليه فلم يحل حنا وان  
وجوب حقيقة الفرج بتسليمه ليس بصواب فان حقيقة الفرج لا يتحقق بدون السيلان  
اولا يعلم حقيقة الفرج لا يعلم ذلك في بعض المواضع ولا يتغير بتغييره كما توهم اذ الاجماع بعد العلم  
ويصح بان هذا الوهم ما ذكر في شرح الجامع الصغير من ان الفرج من غير السيلين  
لا يوفى الا بالسيلان فغيره بالسيلان عن الفرج فاقسم مقامه ودار الحكم معه وجودا وعدا حتى  
ان الدم اذا علم من راس المخرج ولم يتغير لا ينفص لعدم السيلان وان تغد الدم انما بالباطل  
والقي عليه رما اذا ثبت نفص لوجود السيلان لانه جوى في اجزاء الرباط والرباط بخلاف راس  
الاجليل فانما ليس بعد النجاسة وانما يوجد فيه بالانتقال من الباطن وانه تنفسه الفرج فغيره  
بالظهور عن الفرج لان الفرج من السيلين يوفى به فاقسم مقامه ودار الحكم معه وجودا وعدا  
نقط قشرية النقطة بورن الكلمة الجدي النقطة والنقطة لعمدة وفي التهذيب النقطة بالفتح  
بلا ملة يخرج باليد من الجمل ملان ما كذا في المرب وهذا بين فساد ما قيل النقطة في نونها لولا  
الثالث وهي يخرج من اليد ملان ما من قوله لم تنقط فلان اي امتلاء غفيرا توكر قشرية  
اي خرج عنها قشرية او ما قيل اي غلبت بها ذلك ليس بشئ ولما كان قشرية باوجاسا ما بعد القشرة  
وجوا وصيد المخرج ماؤه الرقيق المختلط بالدم وقدم تفسير القيع وسواله بقوله وغيره على ما افهم  
بقوله لان الدم ينضج فيصير قيحا وقد علم حكمه ما سبق وانما ذكره هنا تبعا وتبين الصورة المسئلة  
ان سأل عن راس المخرج هذا فتقول عن ابن عباس رضي الله عنه قال القاضي ابو زيد في الامور

تتجس بمرور على النخلة

تتجس بمرور على النخلة

تتجس بمرور على النخلة

وعن ابن عباس رضي الله عنه الدم يخرج من راس المخرج ان سأل نفص الوضوء وان لم يسيل  
لم ينقص وعن ابن عباس في ما عداها الباطني رضي الله عنها الوضوء مملو بالخروج والعظم ما لا يخرج  
واجب ابن مسعود في النخلة وآدوا في بصره رضي الله عنهم وقال بل هذا الا ان الفرج من السيل  
بنفس الظهور على المخرج لان معدنه باطنية فلا يظهر على المخرج الا بالانتقال اليه وحده الفرج هو الانتقال  
عن محل الباطن الى محل الظاهر والفرج من غير السيلين عن راس المخرج لان تحت كل جلده طرية  
سائلة في كل عرق دم يظهر ذلك لنا وهو غلظ بزر والسننة من جلده او عرق فلما يكون  
الظهور من باطنية بزر والسننة فوجا فاداسا عن راس المخرج فتشغل عن محل الذي كان  
باطنا بالسننة فصار خارجا لكان السننة فاما وبني سئل المخرج من غير السيلين يعني  
انها من ذلك الجنب فلان حقها ان يذكر مع اخواتها الا انها اوتت اليها لانه نهبت عليه  
فيما سبق وليست هذه المسئلة معادة ولا في حكم المعادة كما توهم من قال انها عادية المسئلة  
وان كانت تعلم ما تقدم ليعلم الفرق بين الخارج والمخرج وليعلم ان حكم الماء حكم غيره لان الماء  
لم يذكر من قبل فربا كان يتوهم ان الماء ليس بغيره انتهى لان المذكور فيما تقدم الدم القيع  
الخارجان من غير السيلين والمذكور منها الماء والصدية الخارجان منه وكان الشايلس  
عين الاول انك ليس مما يعلم منه بطريق الدلالة كما لا يخفى وهذه الجملة الاشارة الى  
جملة ما ذكر بقوله ما او صديدا وغيره فان اخفى في شرح الجامع الصغير الماء والقيع والصدية  
غلبة الدم وقال الحسن بن زيا وبمنه العوق والدمع لا يكون بخا او غوجا لا يوجب  
انقراض الظهارة والاصح ما قلنا لانه دم رقيق ما لم ينضج فيصير لونه كلون الماء واذا كان  
بخا فانقضا للوضوء انتهى وهذا على خلاف ما ذكره المص من ان الماء اخر ما يصير اليه  
الدم بالنضج ثم ان الصديدا اقرب الى الدم المرف من النضج لما عرفت ان القيع لا يخالط  
الدم والصدية مختلطة به ومقتضى ذلك ان يصير لونه بالانضج صديدا ثم يصير باذيا بالنضج  
تبعاً وهذا اي ما ذكر من ان الخارج من النقطة المعشورة اذ سأل عن راس المخرج ينقص

تتجس بمرور على النخلة



اذا كان فوجبه من باقية بقوة نفسه لا بالقشرة والاما اذا قشره بالحيث اذ اعمر بافوج  
 بقشره العود اذ لم يعمر لم يخرج البقش لان يخرج بالقشرة الخارج بالطبع والمعتبر بواثاق وقد اشار  
 الشارح على فصل العلوة الى هذا المعنى في تعليقه بقوله فانه دم عرق النجس قد تم ومن وقسم  
 ان في النوق المذكور نقصا لقاعدة الطاعة وقال في تحقيقه من غدي ان الخوج لازم للافراج فلان  
 من وجود الملازم عند وجود الملازم فيحصل الناقض لا لعلة فقد وسم لا لما تسم من ان  
 الافراج ليس بمفروض عليه وان كان يستلزمه فكان ثبوتة غير مقدي ولا معتبرة اذ لا  
 تانية يكون الافراج غير مفروض عليه في جوارق الخوج الملازم عنه بل لان الملازم للافراج  
 مطلق الخوج والتبقي هنا الخوج بقوة نفسه وهو اخق من الملازم وانما الخوج ليس بغير  
 انتفاء العام ثم ان بعض المشايخ قد اخذوا بعدم النوق بين الخوج والخارج وهو محتار صاحب  
 المحيط وصاحب النفاة وصاحب تنمة الفتاوى وغيرهم لان رواية المبسوط على النوق بينهما  
 على نفس عليه في مسألة النقي حيث قال القياس ان النقي ينبغي ان لا يكون حد ثلث الحث اسم  
 خارج خمس يخرج بقوة نفسه والنقي يخرج لا خارج ولكن تركناه القياس بالانثار عند ما الفهم  
 فيبقى ما دونه على اصل القياس انتهى وبما اخذ المصنف واقتضاه القوي الظاهرية **فصل**  
**في الفصل** اقول الفصل عن الوضوء اقدار العبارة الكتاب فانه ذكره مؤخر عن الوضوء في الآية  
 الدالة عليها واعتبارا لاشارة حيث ذكره موجب الوضوء مصدره بكتلة اذا الدالة على كثرة التوقع  
 وغلبة وذكره موجب الفصل مصدره بكتلة ان الدالة على ندره وتوقعه وحج الى دران بوقوع الغالب  
 وبشاء منه وجاؤه وهو ان ما يبعد وقوعه يكون الحاجة اليه كشيء فيكون معقده وهم رعاية  
 الترتيب الطبيعي فان موافقة الوضع للطبع من شرايط حسنة وذلك ان الفصل يشمل الوضوء  
 حيث يتحقق الوضوء في فتم الفصل فهو جزمه والجزء مقدم على الكل طبعاً ومن قال لان محل  
 الوضوء جزء بدن ومحل الفصل قبل الكل فكانه لم يدرك تحقق علاقتي الجزئية والكليته في نفس  
 الوضوء ونفس الفصل لا المعدل عنهما الى حملهما في بيان وجه الترتيب بينهما باعتبار ترتيبك

هذا هو الوجه في قوله

هذا هو الوجه في قوله

هذا هو الوجه في قوله

العلاتين وقد قد منا وجها آخر لتقديم الوضوء على الفصل فذكرنا انما قيل فيه لان الوضوء وطبقه انما  
 الاضوء والفصل فليقتضيه الحد الكبر والاضوء مقدمة الاكبر فليس بشي لعدم تمام المقدمة انما  
 والاضوء مقدمة الاكبر فليقتضيه الحد الكبر فليس بشي لعدم تمام المقدمة انما  
 ثم لانه كان ذلك على خلاف الاصل لكتلة مخصوصة له وهي البداية بالآية الكبرية تيمنا ومعنى  
 الفصل ما يتعلق به من الكلام قدمه وعبارة فصلهما وصل نون ومهما لا فصل لا ينفون لان  
 الاعراب لا يستحق الابعاد العقد والتركيب على ما ع في الفصل ووض الفصل الواو  
 للعطف المعطوف عليه قوله فصل في الفصل فن قال ان العطف على قوله فوض الوضوء فقد ابعد  
 ولم يدان الفصل مانع عن الوصل وان كان يقتضي الظاهر ان يقول وضوءه وانما عدل عنه مخافة عتيا  
 عبارة القدر في ولا يقتضي ظاهراً كلامه الكافي بالغير والعرض على ما بين في ما سبق من الا  
 صطلاحاً الشريعة فمن زعم انه مما يعني المفروض فخطا المصنف والاستشاق قوله  
 في البيان انما كانت انهما لان فضيتهما موضع الاستشاق لهذا وقع فيها الاختلاف ثم ان  
 الماد وجوبه بالنفس معتبران في حد المصنف والاستشاق المستوفين في الوضوء على  
 ما استغنايانه فان كان المفروض ما هو المسنون هناك فاذا ذكره مقام الاستدلال على  
 فضيتهما لا ينبغي فيه اذ لا يثبت به الا فرضية غسل ما طعن الفهم وداخل الناف مطلقاً سواء كانا  
 متوفين بالجمع والجنوب اولاً وكان هذا منشأ الاختلاف في ان من غسل ترك المصنف ثم  
 شوب الماء باعتبار يلتمس غسله لا في نظر الي ان موجب غسل الكتاب غسل الفهم مطلقاً قال  
 يتم امر الفصل ومن نظر الى ظاهر الحديث وهو قوله هم انهما فوضان في الجنابة فستان في  
 الوضوء قال لا لان ما هو المسنون المصنف والاستشاق دون غسل الفهم والناف مطلقاً  
 وغسل النقي ازاله التوسخ ونحوه عنه باجاء الماء عليه كذا قال صاحب المغرب وقطابق على  
 اجزاء الماء على شي مطلقاً عن ازاله التوسخ ونحوه وهو المأذون مناهضة ان الشرط المذكور  
 غير معتبر في فرض الفصل ثم قال الفصل في الغسل اسم من الغسل هو ما غسل الجسد واسم الماء الذي

هذا هو الوجه في قوله

هذا هو الوجه في قوله

هذا هو الوجه في قوله

هذا هو الوجه في قوله

هذا هو الوجه في قوله

هذا هو الوجه في قوله



يفتسلج ايضا ومنه ما في حديث سمويه رضي الله عنه بانها فوضعت غسلا للمني ثم غسل بالكر  
ما يغسل به الرأس من غطى وغسله وفي رواية اخرى غسل بفتح العين وغسل بالفتح  
واشبهه عند اهل اللغة والغسل هو الذي يستعمل الغسل او اكثرهم وزعم بعض المتأخرين ان الغسل  
غسل في الغسل وليس كما قال بل غطى هو في الغسل ما لم يوفى انتهى ويرى عليه انه لم يرد ذلك  
الزعم غلطهم في صحة الغسل بل ان غلطهم في صحة الغسل فيه حيث لم يستعملوا الغسل وقد اخرج عن  
هذا الكلام الامام النووي في التمهيد حيث قال قولهم وجب عليه وضوء وغسل وجب  
الغسل من خروج المني وشبهه هذا الكلام بوجهين العين وغسل الغسلان فيصحبان والغسل  
اشبه ما قد غطى الغسل في شتمه اياه وجهله او لم يطلعوا على اللغة الاخرى وقد جمع شيخنا  
جمال الدين ابن مالك امام اهل الادب في وقته كلاما في التمهيد في التلخيص غير مرجح احدهما  
مع شدة معرفته وتيقنه وعلوه وثيقته سائر الدين السائر بمعنى الباقي  
يقال سائر الناس باقياهم ومنه السور وهو ثوبه الشرب ومن قال نه يعني الجميع  
واستعمله في معنى الباقي غلط وتوقع لغة العرب قول غلط في كل من قامي كلامه انما غلط في  
قوله انه يعني الجميع فلما تعدد ائمة اللغة ان استعمال لفظ السائر يعني الجميع مردود عند اهل اللغة  
معدود من غلط العامة واشتد منهم من غاصه نفع عليه الشيخ تقي الدين وانما غلط في قوله  
استعمله في معنى الباقي غلط فلان قال بوضوء الزهري في التمهيد ان اهل اللغة اتفقوا  
على ان معنى سائر الباقي وقيل سائر باق بفتح الباء في نحو اخذت من الماء بعضه وتركته  
سائره لان اكثره تركت بفتح الباء بفتحها من حيث ان سائر اكثره والبقية ما قل  
ولهذا القول اخذت من الكتاب ورقة وتركته سائره والاقول تركت بفتح الباء وقول من قال  
الصحيح ان سائر معنى الباقي قل اكثره قول الاشاعره عليه لانه استعمال اكثره والبقية لا تليق  
كما قال ابو علي الفارسي انتهى وعليه هذا الظاهر وجه حسن لفظ سائر في هذا المقام ويستبين  
منزلة علي عباد الباقي وعند الشافعي مما يستأن فيه اي في الغسل وكذا في الوضوء وبه قال

والسائر في اللغة  
هو الباقي من الشيء  
او ما عدا البعض  
الذي ذكره

قال مالك واحمد في رواية وهو من ابن ابي يحيى وحكاها ابن المنذر عن الحسن البصري  
والزهري وقاده لقوله عليه السلام اخرجوا ابوداود وابن ماجه من حديث علي بن زيد  
عن سلمة بن ياسر عن حماد بن ياسر ان رسول الله قال عشر من الغطاة المفضضة والاغتسل  
والاستنجاء وقيل الشارب وتعليم الاطفار ونفق اللابط والاستحوا وغسل البرجم والانساج  
بالاء والاحتقان ورواه احمد في مسنده والطبراني في معجمه والبيهقي في سننه عشر قبل معناه  
مطهر باعشره كالجعة فانه باعشره في العشرة كيت شوي من بين نوحهم في الاختصاص  
احتاج الى التاويل المذكور ونقطة من نداء على عدم الاختصاص فانه على تقدير هذا الاختصاص  
مسند كمال خلافا لما يخفى من الغطاة الغطاة اصلها الخلقة قال الله فطر الله فطر  
الناس عليها واختلف في تفسيره في الحديث وقال الخطابي فطره بالكثر العلماء بالسنه قال  
ابن صلاح فيه اشكال لبعده معنى السنه من معنى الغطاة المفضضة فاعلم وجهه ان اصله سنه  
الغطاة فخر في المضاف واقليم المضاف اليه مقامه وادوا بالتحسين كذا كوربان تقدير  
الكلام وقال النووي في تفسيره بالسنه هو العواجب في صحيح البخاري عن ابن عمر رضي الله عنه  
عن النبي عليه السلام قال من السنه قص الشارب ونفق اللابط وتعليم الاطفار واجمع ما نشر به  
غريب الحديث ما جاء في روايته اخرى لا سيما في صحيح البخاري وقال الخطابي في المغرب الغطاة من  
الغطاة كالحلقة من الخلق في انما اسم الحائض ثم جعلت اسم الحائض الغطاة لانه لا ينجس على الحيض  
وعليه الحديث المشهور كل مولود يولد على الفطرة ثم جعلت اسم الحائض الاسلام ثم بالانما حالة  
من حالها جازها وعليه قوله من قص الاطفار من الغطاة انتهى والقول ان قاله جدام ولهذا  
كانا سنين في الوضوء والامامان ان يقولوا انما كانتا سنين فيه لمواظبة ثم لان الغطاة  
في الحديث المذكور بمعنى السنه المتعاطاة لغرضه والتوجب كيف دلالة في التفسير المذكور  
على ذلك لان السنه قد تطلق على العجم واليهما وهو الطريقة المسكونة في الدين والمقام لا  
بالن من ذلك المعنى كما لا يخفى وان لم ينجس يقال جازب الرجل جازبا بضم الجيم وكلمة النون من

مخرج العانة

والاستنجاء  
بفتح السين

والسائر في اللغة  
هو الباقي من الشيء  
او ما عدا البعض  
الذي ذكره







الى بعض الامور وادبها الطريقة التي سلكها النبي يوم فلان في قضية افراد فانه لو  
جمعها لتبادر الي الامر ان كل واحد من الامور المذكورة سنة علي حدة ثبت موافقة النبي  
وذلك غير معلوم انما المعلوم انه يوم اغتسل علي هذه الكيفية مدة علي ما كتبه يمينه رضي الله عنها  
ان يبداء الغسل اي الشارع في الغتسل اجل فيما يبداء به ثم فصل بين ما علي انه في غير الابهام  
والثابتين بمعارضة شرط علي استقف عليه بعيد هذا في فصل برب تفصيل لما يبداء به في الغسل  
يعني يبداء بغسل يمينه ان لم يكن شيء من الغتسل عليه يبداء به بآثارها ان كانت ونفع  
عن ذلك كلامه في بيان وجه الحاجة الي ازالتها علي من ذكره كما علم السرخسي في المبسوط  
حيث قال يبداء بغسل ما علي حده من الغتسل لانه ان لم يغسل في ذلك ازدادت الحاجة باصاها كما  
اليها ووجه ذكره بين غسل اليدين وازالة الغتسل عن البدن لانه مظنة الغتسل في كل ما لا يأتى  
في صورة وباب ابق في في ومن ههنا يتبين وقد نظر في ساليب التبرك ووجه صابنة  
في تقييد طهارة الواقعة في عبارات القوم بالواو ويزيل الغتسل اراد احد نوعي التبرك علي ما  
استدلنا اليه سبق وسياقي التبرج بين قبل الغسل فالتعريف للعهد وقدر صاحب حجة  
ومن لم يتنبه لذلك رجع التبرك وقال هو منقول عن الامام حميد الدين الضريدي وانه اخ  
ثم قال في بعض النسخ الغتسل وليس يصح لان الام التعريف اما ان يكون للعهد والجنس  
لا وجه للملح لان كلمة الشك تدلها فان العهد يقتضي التبرك اذ اذكر او علم ولا وجه للملح في لان  
كون الغتسل حقا في بانه حال اقلها وهو الجوز الذي لا يجزئ غيرهما اذ يغتسل لانه علم ذلك في  
الكتاب بقوله كما تزداد باصاها الماء وهذا العقل الذي ذكرناه لا يزداد عند اصابته الماء  
وم وعليه انه لا منافاة بين كلمة الشك وكون الام للعهد لان قضاء العهد التبرك والعلم  
انما هو باعتبار المفهوم من اللفظ والمعلوم منه واقضاء الشك انما هو باعتبار وجود ذلك  
المعلوم ايضا جاز ان يكون للجنس الصادق علي العليل والكثير من غير ارادة الكل بخصوصه  
ولا الاقل بخصوصه وايضا العقل علي تقديم حمل علي المتعارف وهو ادبي القدر المحسوس فلا

هذا هو الوجه في قوله لا يزداد باصاها الماء  
فان قوله لا يزداد باصاها الماء هو الذي  
ذكرناه في قوله لا يزداد باصاها الماء  
فان قوله لا يزداد باصاها الماء هو الذي  
ذكرناه في قوله لا يزداد باصاها الماء

فلا احتمال للجوز الذي لا يجزئ ومنهم من قال انها يتعين التبرك اذ انسخ الامام في التبرك  
وليس كذلك لجواز ان يكون الام لتعريف المهية ووجهه عليه بان المهية من حيث هي لا  
لا توجد في الخارج فانما ان يوجد في الاقل او غيره وذلك فاسد لما مر ولكنه مر ووجهه في  
ارادة المهية وبين تحققها ولا يلزم من عدم تحققها الا في نفس افرادها عدم ارادتها الا في نفسها  
واذا ثبت ان النساء انما يتبرك من ارادة انما من خصوصه فلا خلاف ان ارادة العام لم يعممه  
ان كانت علي يده اشران علي اذ يتبركها علي ان الاصح بحال المسلم ان لا يغسل اليه  
في بدنه الا علي النذرة والبعد ثم يتوضأ في النية ثم اشارة الي ان المسنون هو ان يتبرك  
شراعه في التوضي عن الاستنجاء حتى قيل ينبغي بعد الاستنجاء ان يغرب يده علي الجايل او  
علي الارض ثم يمسح بها ثم يتوضأ وقد روي ذلك عن النبي في بعض طرق حديث يمينه  
وضوءه للصلاة التي هذا البيان وضوءه باب الوضوء الي غسل اليدين الي الارضين فانه  
قد يستبي وضوءه كما في قوله عليه السلام قبل الطعام يغني الغتسل بعده يغني التبرك لا يقال انه  
سبق ذكر غسل اليدين فلا وجه لان مراد ذلك توافقي لانا نقول لا يجوز ان يتخلل غسل اليدين  
بينهما واذا جاز للمسلم علي ظاهر الرواية فانه لا بد من مسح اليدين فيه خلافا لما روي  
الحسن عن ابي حنيفة قال الزاهدي ولا مسح برأسه في رواية الحسن والعصم في مسح  
الارجلية قدم النبي وم غسل الرجلين في رواية عايشة رضي الله عنها واخوه في رواية يمينه  
رضي الله عنها واكثر النسخ اخذوا برواية يمينه رضي الله عنها والاصح ان لم يكن في مستفقع  
الماء يقدم وهو التوفيق بين الروايتين كما في شرح الزاهدي وبه اخذ المصنف ثم يفيض  
الماء لفظه ثم ههنا للتبرك في الرتبة ويحمل ان يتصدقان معني الاطمينان والتواضع في قلوبنا  
لله راوي في الزمان قال الزاهدي وانما كيفية الافاضة قال الحلواني يفيض الماء علي منكبه  
اليمين ثم علي الاربعة ثم علي راسه وعلي سائر جسده ثمنا وفي بعضها يبداء باليمين  
ثمنا ثم بالاريس ثم بالاريس وقيل يبداء بالاريس كما اشار اليه في المتن والاول اصح

هذا هو الوجه في قوله لا يزداد باصاها الماء

هذا هو الوجه في قوله لا يزداد باصاها الماء



على راسه قال ان لم يرد في وافتانها عليه كما يقال بهما عليه ذكره في اساس البراءة  
وعده من الجواز وسأله جده لم يزل ساهم بونه كما قال في سابق مخالفة على عبارة  
الراوي فانه قال في حكاية اغتسال سواله عليه السلام ثم توضأ وضوءه للصلاة  
غير غسل القدمين ثم افاض الماء على راسه ساهم بوجهه فلما تم حتى فغسل قدميه والآن  
المستأذن من البدن في معاملة الرأس بعد غسله فيلزم استعمال السابري في الجميع وقدم ثانيا  
مكذوبا حيث يهوده ربي عنها اخرها الآية السند لا يخلو عن ابن جبرين في قوله  
في مستفتح الماء المستعمل استفتح الماء في الغدير اجمع وثبت والموضع مستفتح  
كذا في الصحاح وانه يثير التحليل المذكور انهما كانا في جميع الماء المستعمل يجب غسله ثانيا  
ولا يغني الغسل الاول فلا يشغل بل لانه استعماله بالاجنية وهو سنة والشرع لا يرد  
به وهذا ظاهر على تقدير كون الماء المستعمل نجسا وانما على تقدير كونه طاهرا غير مظهر كما هو ظاهر  
الرواية من ابي حنيفة ومحمد وعليه الفتوى وسأله في انه الحنيفة عند عامة المشايخ وبه  
اخذ الحسن فقدم افادة الغسل غير مسلم وفي الابداع ومن شايخنا من استدلاله بما جزمه  
البيهقي من غسل الرجلين عند تقديم الوضوء على الافاضة على ان الماء المستعمل نجس في كل  
حين لا يخرج من الظاهر معنى فعمله حجة ابي حنيفة وابي يوسف على محمد وليس فيه كونه  
حجة لان الانسان كما يخرج عن النجس يخرج عن الغدز خصوصا الانبياء عليهم السلام  
والله المستعمل قد ازيل اليه قدرا لحدث حتى تعافى الطباع السليمة على لوح حقيق  
التوجه بالذكور بناء على الغالب في العادة والافاضة كونه بحيث لا يجمع غائبا  
تحت قدمه سواء كان على لوح او حجر او على موضع ثم تقع بيني غدايها وانما سداها  
زاله الافيضة الحقيقة اراو بيان على هذه المسئلة ومنه فابدين احدهما التنبية  
على ما تقدم على غسل اليدين على تقدير حاجتها اليها على ما بينا في سابق واما ثانيا التنبية  
على ان التعريف في النجاسة ليعين احد نوعيهما على ما نهت عليه ايضا فيما سبق وثقن كتم

هذا هو الوجه الذي عليه  
الشافعية والحنابلة

هذا هو الوجه الذي عليه  
الشافعية والحنابلة

يستنبط ذلك من عدم اعادة تلك التبعينها وليس على المرأة تحصيل المرأة بالذكور بل على  
ان الرجل يتوضأ مرة واحدة لان الاصل في النساء ان لا يردن الا في حكم تحصيل بوجوه فالرجل ان وضوءه بالعلوي  
والمرأة يجب ابعال الماء اليه احيا طاهرا في الملبس وطاهرا في الحديث يدل على انه لا يجب ذكره في الشهادتين  
انه يجب ان تنقض صفاتهما جمع صغيرة بمعنى الذوات من الملبس وهو غسل الشعر ودخال بعضه في بعض  
موضعا والاشباح اختلفوا في انه يلزم على المرأة تنقض صفاتهما في الغسل بعد الملبس الماء اموال شوا  
وتعلق المسئلة بذكره في ظاهر الرواية واختيار الشيخ الامام لم يزل يكره من الغسل النجاسات عدم الوجوب  
وبعد اخذ الحسن قال في الابداع وهو الاصح لا روي ان ام سلمة رضي الله عنها سالت رسول الله عليه السلام  
في امسضة راسها فالتفت اليه فقلت فقال عليه السلام افغسل الماء على راسك ولا يبريدك ولا  
يبردك او يبلع الماء اموال شواك انما يكفيناك او يبلع حديث ام سلمة رضي الله عنها رواه الجماعة فكل  
الابنه العبرة بالخلاف على ما في كتب الاحاديث وليس عليه بل ولربها ما فيه من الوجوه التي لا تنافي  
الي المنقذ والصفه ثانيا وفيه وجع خلاف الحديث لانه لا وجع في ابعال الماء الي ثانيا فيجب ابعال الماء اليه  
مجانا المرأة ان لم تخرج في ابعال الماء الي ثانيا الشعر بان كانت متقنونة الشعر بغير علمها ابعال  
الاء الي ثانيا الشعر من بدنها نظر الي اموالها وليس لها منظر الي رؤسها فغسل الشبهين في حق حقيقة  
الوجع من الملبس ولا يخالف الخبر النفس لانه تناول ما هو من البدن من كل وجه هو الصحيح الغير راجع الي  
جواب المسئلة الثانية وانما قال هو الصحيح رد الامام سوري الحسين ابي حنيفة انها تلزمها ما لم تلتصق  
كل بة تحفه ملبس الماء لشعب قرونها وانما خصنا الغير لمكونه جواب المسئلة انما يتقدم  
الاختلاف في رواية جواب المسئلة الاولى الي ثانياها اي الي ثانياها جميعا حتى تقول انك لا تلتصق  
كما في اي في طية بقي منها مسئلة وهي مسئلة انك لم تذكر المصنوع اذ ما علقه وروي ومحمد ومسي  
مذكورة في المتن قال الزيلعي في شرح قول صاحب الكفر لا ذكره في الايجاب انك بدنه لان الامام  
هو الظاهر ولا يتوقف ذلك على انك من شرطه فقد زاد الفهم من نسخته انتهى لكن شرط ان  
يخرج مسكوت النفس عن شرطه انك وبذلك بدلا لا يصحبه المبالغة عليه فانه ليس ما يعود من مسك

هذا هو الوجه الذي عليه  
الشافعية والحنابلة

هذا هو الوجه الذي عليه  
الشافعية والحنابلة







قد لا يفرح لهم ما ذكره من عدم انطباق المسئلة على اهلها بناء على تلك القاعدة حالة المفهوم  
واللفظ وفي الذخيرة اذا استيقظ من المفهوم فوجد على شدة او فراسة بل ان تذكر احتمالا فيقترن  
انذمتي او ذمتي او ذمتك انذمتي او ذمتي فعلى الفعل ان يثبت ان ذمتي فاعمل عليه وان لم  
يذكر احتمالا فان يثبت ان ذمتي فاعمل عليه وان يثبت ان ذمتي فعلى الفعل ان يثبت ان ذمتي او ذمتي  
فكذلك هذا ما قاله ابو يوسف لا يجب عليه ان يثبت الاحتمال لان الالزام له ان الذمة فلا يجب  
الاتباعين وسوا القياس وما اخذ بالاحتمال لان النائم غافل عن الشيء قد يرق بالهوا فيضيق  
شئ الذي يجب عليه حيا طاهلا انتهى ومن يثبت ان خلافه سهال ليس من فروع الخلاف الذي ذكره  
كاثره الزماني حيث قال في شرح مختصر القدر في الفقه السبعين فماتت فماتت الخلاف المذكور  
اي ان يثبت بطلان او ثبوت بطلان الاحتمال فان يثبت ان ذمتي او ذمتي فاعمل عليه وان يثبت  
ان ذمتي يجب ان يثبت ان ذمتي او ذمتي فاعمل عليه عند ما خلا له الاحتمال ان يخرج لاعتبار شهوده ثم انه  
منظور فيمن وجب له سوان موجب لتعليق بطلان الاحتمال ان يخرج لاعتبار شهوده ان يكون لظان  
في صورة العتق بطلان التيقن بان ذمتي لا يثبت فوجبه لاعتبار شهوده وذلك ظاهر فان كانت  
مستحقة اعتبار كون الامر على وجه الدقيق والاشارة ان لا يجب الغسل فيها اذا استيقظ وراي بطلان  
ولم يترك الاحتمال وان يثبت ان ذمتي فاعمل عليه فموجب القياس ما ذكرت لكم انهم استغنوا عما وجبوا  
الغسل في الصورة المذكورة لان الظاهر فوجبه بالاحتمال ثم ان اشارة الشهوده والدقيق ان يثبت  
قال مالك واهله وقال الشافعي فخرج المكي كيف ما كان يوجب الغسل يعني سواء خرج من بين  
اولاد سواء تله فوجبه اولاد فلو لم يشا تقيلا او ضرب علي ظهره فبطل المني فاعمل عليه عندنا  
خلافا لاعتدال الشافعي بقوله عليه السلام انما من الماء او غيره لم يوجبوا ودوا ووايهي  
واللفظ لم انما من الماء اي الغسل من المني يعني ان المني من الماء الاول الغسل وذلك  
ظاهر ومن ثانيا في المني بناء على ان الالزام لتعريف العهد والمعهود وهو المني لا غير بغيره انذمت  
جوابا عن سؤال سائل قال في رساله ارباب الرجل يجعل من امره ولم يعم ما عليه فعلى الكلام

هذا هو الوجه في ان الاحتمال لا يوجب الغسل  
لان الاحتمال لا يوجب الغسل لان الاحتمال لا يوجب الغسل  
لان الاحتمال لا يوجب الغسل لان الاحتمال لا يوجب الغسل  
لان الاحتمال لا يوجب الغسل لان الاحتمال لا يوجب الغسل

هذا هو الوجه في ان الاحتمال لا يوجب الغسل

السلام انما الماء من الماء وهو باطلا لانه ثبت ان ذمتي فوجبه التيقن وهو هذا التيقن فوجبه ان يثبت ان  
الحدث عام بينا والذم الذي هو التوقيف والذم الذي هو التيقن فوجبه ان يثبت ان ذمتي فوجبه ان يثبت ان ذمتي  
فوجبه ان يثبت ان ذمتي فوجبه ان يثبت ان ذمتي فوجبه ان يثبت ان ذمتي فوجبه ان يثبت ان ذمتي  
في هذا الباب نفس الكتاب وهو ساكت عن ما وراء الجنب والجنب من قامت بالجنب  
وهي حاله تحصل عند فوجبه المني على وجه الشهادة والحدث المذكور لا يصلح التمسك به بناء على  
عنه نفس الكتاب لان الماء المذكور فيه محمول على الجوار المتعارف ضرورة تعذر حمله على الحقيقة و  
المتعارف هو الخارج على وجه الشهادة عليه وجه الشهادة المطلقة عن قيد الباشرة لعلم عباد  
معهودها الغفوي فموجب ذكر قول من المارة في بيان الاستحالة الالزام الباشرة معها معتبرة في مزاها  
الغفوي والالزام في هذا الكلام بل ليعتبر الشهادة فان الماء المذكور لم يثبت شهوده البطلان ومن لم  
يتخطى ذلك قال وانما يتناول جنب الرجل في اللغة او تضي شهوده من امره انما الاتان البني  
وم لما اوجب عن الاحتمال سقط اعتبار المارة وبقي قدر ما يكون في الاحتمال من قضاء الشهادة  
والحد بغير محمول فوجبه وجب من قال بوقتها بين الاول فاعمل عليه فاعمل عليه فاعمل عليه  
اذ لا دلالة في نفس الكتاب على عدم وجوب الغسل على غير الجنب لان المعهود في الفصوص ليس  
بموجب عندنا ومنهم من يفتي به قال في توجيه لعل المذكور ان ذمتي فوجبه ان يثبت ان ذمتي  
يكن حادفا فلما اتفق على ثبوت الشهادة لانه اعتبر فيه الجنب وهو لا يكون الا بالاشهاده وحديث  
الماء من الماء مطبق فيقال على التيقن في حادثة واحدة عندنا عندنا ان ذمتي فوجبه ان يثبت ان ذمتي  
حادثين فذكر ذلك لعله ولكنه لم يصب لانه انما يتناول المطبق على التيقن عندنا في حادثة واحدة  
ان لوداد في الحكم وكان الحل واحدا لانه لا يمكن العلق بها فيحصل عليه كما حلت على قراءة ابن  
رضي الله عنه قراءة غيره في كفاية اليقين لا اتحاد السبب وسوا اليقين ولا اتحاد الحكم وهو الكفاية  
ولا اتحاد الحل وهو الصوم وانما اذا لم يكن فلا يحل احد ما على الاثم بما في سائر الكفارات حتى  
لا يحل على كفاية العقل في اشتراط المعونة لمعتمد السبب وكذا التكليف بالاطعام في كفاية

هذا هو الوجه في ان الاحتمال لا يوجب الغسل  
لان الاحتمال لا يوجب الغسل لان الاحتمال لا يوجب الغسل  
لان الاحتمال لا يوجب الغسل لان الاحتمال لا يوجب الغسل  
لان الاحتمال لا يوجب الغسل لان الاحتمال لا يوجب الغسل



انظر الى كل على التفسير بالحق او العدم حتى يشترط فيه ان يكون قبل السبس لعدم اتحاد الحمل لان  
 احدهما الطعام والاخر الصوم وادق وان اتفقا في السبب والحكم واما قوله من الماء من الماء وقوله يوم  
 اذا حدثت الماء او في البيت فيكون للاحد منهما سببا مستقلا ولا اثر لآخره في السبب  
 والعجب ان الغافل انكره كيف فعل من الالهة في السلام واذ لم يكن حاد فاعلم ان غسل على  
 اسم الله الشهوة وسعد من الغافل حديث الماسن المسمى حتى زعم انها من سبيل المطلق المقتضى  
 فقال ان قال قلت ليس حديث الماسن المسمى فاعلم على سبيل في تفصيل في سبب الاعتقاد  
 المتماثلين في وجوب الاحتياج به وجوبه على تسليم صحة الاستدلال به قلت نعم احد حكمه من وجوب  
 والاحتياج به باعتبار مكانه الباقي وكان اولى الى ذلك لعدم ابراهه الحديث بلفظ مسلم في مقام  
 الاحتياج به والحيثية عند ابي يوسف خرج ظهوره على وجه الشهوة غير معتبر عندنا انما الاعتبار بلفظ  
 عن مكانه على وجه الشهوة وعند ابي يوسف هو ايضا معتبر اعتبار الخروج بالمرأه اذ الغسل  
 يتعلق بهما في الخروج والمراة في الشهوة عند الغزير وكما شرط عند الانفصال لهما ان  
 متى وجب من وجه نظر الى الشهوة عند الانفصال فالاحتياط في الايجاب اذ العبرة بوجوب  
 الشهوة لانها قيد ومن قال في تفصيل بيان تعليلها يعني ان الخروج على وجه الشهوة قوجودها  
 عدم الدق لا غير فباعتبار ما وجب في الانفصال وباعتبار ما عدم الاحتياج بخرج جانب الوجوب  
 احتياط لتمام العبادة فقد فسر الكلام بغير معناه ونزله على غير حقه فان قلت قد نزل عن مفسر لا يخرج  
 الاسلام قلت الكلام في المسقول انما الكلام في الغسل قبل شكل على ما ذكره حكم المرجح انما رجعت الى المقتضى  
 فانه لا يجب عليه بالوضوء على العوج كما تقدم والتعليل المذكور يقتضي الوجوب على ما بان تعالى  
 وجب عليه ما من وجه وهو ما لو خرج من دبره وجب عليه مطلقا احتياط لبايعين ما ذكرتم يجب  
 بالعرف وهو ان الشك في المقتضى جاء من الاصل فعارض الوجوب مع غير الوجوب لئلا يها  
 في القوة فتشققا فعلمنا بالاصل الثابت بيقين وهو الطهارة كما في خبر نجاسة الماء وطهارة ما  
 انها جارية على عدم الوجوب في الوضوء ولو كانت الشهوة عند الخروج ودليل الوجوب من الاصل هو وجود الماء

في قوله من الماء من الماء

في قوله من الماء من الماء

في قوله من الماء من الماء

في قوله من الماء من الماء

في قوله من الماء من الماء

في قوله من الماء من الماء

الماء فظان في نجاسه الاغتسال تخرج جانب الاصل على جانب الوضوء وهو صحيح ولا ان دليل الوجوب  
 قوسين يما وسوم لانه في من مكانه على سبيل الشهوة وهو وجه على وجه الشهوة بناء على ان السبب  
 من سبب التخرج فيخرج جانب الوجوب لذلك واما في المقتضى فاقترن الدليلان على سبيل المقتضى  
 فلا يثبت الحكم لحدوث الشهوة بما يلحق بها ما كان على مكانه وعند ابي يوسف ظهره في الصبي  
 ظهوره على وجه الشهوة معتبر عنده كالتفصيل من مكانه على وجه الشهوة معتبر فاختلافه  
 اعتبار الشهوة عند الظهور لا في اعتبار الظهور نفسه كآبائه فاهم العبارة وثمة الخلاف ظهر  
 في موضعين احدهما اذ الغسل المسمى عن مكانه بشهوة فذكره حتى سكت شهوته ثم ارسله  
 فسأل منه النبي يجب عليه الغسل عندهما ولا يجب عندهما الثاني اذ المسمى والغسل قبل ان يبول  
 يستحي او يام ثم سأل منه بقرينة المسمى يجب عليه الغسل ثانيا عندهما ولا يجب عندهما فالاحتياط في الايجاب  
 لان الباب باب العبادة فيلزمه اعتبار الاحتياط وهذا تمسك بالاحتياط في تخرج احدا  
 اليكس على الاقوى لا تمسك به في اثبات الحكم وقدم تفصيل في مثل هذا فان دفع ما قيل ان الغسل  
 ببول الوجوب وعدمه فلا يجب بالاشك واجيب بان جهة الوجوب لاجتماعه لان الوجوب لاجتماعه  
 بناء على المراتب الشهوة وعدم الخروج بالشهوة بعد المراتب العوارض النادرة فلا اعتبار لها وقيل قول  
 ابي يوسف قياس وقوله ما استحسنا قال في المنافع بل يقول ابي يوسف في نفي وجوب الغسل  
 اذ كان في بيت انسان فيسقي منه او يخاف ان يقع في ثوبه ريبه بان طاف حول البيت والقاء  
 المتماثلين المختار موضع القطع من الذكر والاثني وختان المرأة موضع قطع جلده منها كوف  
 الديك فوق الفرج وذلك لان منخل الذكر مخرج الولد والمثني الحيض وفوق منخل الذكر مخرج البول  
 كما قيل الرطب بينهما جلدة رقيقة وفوق مخرج البول جلدة رقيقة تنقطع منها في الختان وتحت مخرج البول  
 وتحت مخرج البول تحت مخرج البول منخل الذكر فاذا غاب الخشقة في الفرج فقد حاذي ختانها  
 ختانها والمخاضات هي السقاء المتماثلين فانه اذا تخاضا فقد اتقيا وهذا يقال النقي النكران  
 اذا تخاضا وان لم يتضاموا ولم يلقوا فاما في الحديث من قوله عليه السلام وتوارت الخشقة تقوية

مطلب وجوب الغسل



تعدو بمعنى المداومة على التقاء الختانين ووقع لذلك اليوم مندا في معنى القرب والوصول والتقاء  
الختانين في بقارة المص كناية عن كون الخشعة في خدهما لان التقاءهما انما يكون بعد فراقهما  
فيها ومن قال ان التقاء الختانين مستعار للايلاج بطريق السبب على السبب بدليل قوله  
وقاب الخشعة فحق الخطا يعني هنا شئ وهو انه لا يتعال في المرأة ختان ولكن خفض فوضع  
ختان المرأة الخفاض وذكر الختانين بطريق التعليل من غير انزال انما قال من غير انزال  
كلايدخل في حكم المسئلة الاولى في التقييد المذكور في صورة المسئلة وان لم يكن شرط  
في وجوب الغسل فائدة هذا التصوير التخصيص على نفي قول الانصار اعلم ان وجوب الغسل  
بالايلاج بلا انزال مذهب جمهور العلماء من الصحابة رضي الله عنهم والتابعين ومن بعدهم وقال  
داود الظاهري لا يجب ما لم ينزل وبه فبان وعلى ابني بن كعب وزيد بن ثابت ومعاذ بن  
جله ان يسجد الخديقي ثم يمسح من رجعه الى مواضع الجهور وسهم من لم يرجع والا حاش  
النفي اجتهادها على ان الانزال شرط مسوخة هكذا قال الجمهور ونبت عن ابن عباس رضي الله  
عنه والانا انما روي عن الصحابة رضي الله عنهم فقالوا انما قبل بلوغهم النسخ وويل للنسخ انه يختلف  
في ذلك رمطون المهاجرين والانصار فاسلوا الى عابته رضي الله عنها فاجبتهم بوجوب  
الغسل بالايلاج فرجع الى قولها من خالف وعن سهل بن سعد اعني قال شئ ابني  
بن كعب رضي الله عنه ان القينا ان شئ بني بنون انما الكا من الماء كان رخصة رخصه رسول الله  
عليه السلام في بواك الاسلام ثم امر بالاعتسال بعد وفي رواية ثم امرنا حديث حسن صحيح رواه البخاري  
وابوداود والترمذي وابن ماجه والبيهقي وغيرهم بكنائهم صحيحه وقال ابو نعيم في المستخرج  
حديث انما الماء من الماء رواه مسلم وسمع ذلك قوله يوم اذا التقا الختانان الحديث واذا  
تحقق ان مقتضى هذا الباب الحديث المذكور مصدر ابادا انهم كما وقع في رواية مسلم  
فقد وقع على ما في ترمذي قال انهم قالوا لا يجب الاعتسال بالاكسا ان استدوا بغير قوله  
عليه السلام الماء من الماء وسأله عليه السلام اذا التقا الختانان وتوارت الخشعة وجب الغسل

في رواية اخرى

انزل ولم ينزل وهذا مستعمل في المعنى القابل للتأويل لانما فائدة بين الحديثين فنقل كل واحد  
منهما ونقول الجوابية ثبت بانفصال الختانين من شهوة بقوله الماء من الماء كما ذكرنا من تأويله  
بالايلاج في الآية بقوله الذي التقى الختانان الحديث وقد قررنا هذا الحديث في التقرير من الخلل  
فتأمل لقوله عليه السلام رواه الامام ابو محمد عبد الله بن وهب في مسنده اخبرنا الحارث  
بن تيمان عن محمد بن عبد الله عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عبد الله ان النبي صلى  
سئل عما يوجب الغسل فقال عليه السلام اذا التقى الختانان وغاب الخشعة وجب الغسل  
انزل ولم ينزل وذكر عبد الحق في احكامه وكذا الشيخ تقي الدين في الامام وردا بن  
ماجني في مسنده وفي روايته الطبراني في معجمه انما سأل النبي صلى الله عليه وسلم عما يوجب الماء الا الماء  
فقال عليه السلام اذا التقى الختانان الحديث والخشعة تافوق الختانان من راسه الذكر  
وقد مر فائدة قوله وتوارت الخشعة بقوله اذا التقى الختانان ومن ومن ان فيه إشارة الى  
ان مجرد التقاء الايلاج بوجوب الغسل ولكن يوجب الوضوء عند ما خلا الجهور ونعم لم يزل يقرر  
معنى التقاء الموجب الغسل توارت الخشعة في وجوب الغسل بتجاذب الفوجين فيخرج منه  
الرد للشافعي حيث قال بوجوبه بالان لا وجه ولانه اي التقاء الختانين سبب للانزال  
لاستطلاق وكما المعنى غالباً وتحريره ان الشئ الذي يترتب حكمه اذا كان خفياً وترتب ظاهره  
يقام السبب الظاهر مقام ذلك الامر الخفي وترتب عليه الحكم ومنها التقاء الختانين سبب الانزال  
ونفس الانزال الذي يترتب عليه الغسل تنبئ عن بغير المنسل فاقوم الامر الى مقام الانزال كما في  
السفر فانه يقيم مقام الخشعة التي ترتب عليها قهر الصلوة قوله وقد نسخي عليه السلام جواب دخل مقدر  
تعدوا لادخل لئلا ان نفس المعنى غيب عن بصره ولكن لان الخشعة تعلم النسخ من خروج المعنى بسبب  
الظاهر انما يقام مقام السبب ان كان السبب خفياً وتقوم الجواب ظاهر ولا بد من عليك  
ان تمام اندفاع السؤال كما يظهر على مدح الشافعي حيث استدل بظاهره في الرد على الشبهة  
عن تيمر الاعتبار وقال بوجوب الغسل عند خروج المعنى كيف ما كان وما على مدحنا فلا يخفى

في رواية اخرى

في رواية اخرى



نوع تكلف لانا اعتبرنا الشرطين المذكورين وفي الآخرة لم يفتقر لهما عند قلنا المني لم يزل  
 الشبق فتفتح الباب المناقشة في الصورة الخلافية بينهما وبين الشافعي وسي مورده فخرج  
 المني وكثرة الشبق وكذا الإيلاج في الذكر بشرط أن يكون المفعول به حيا على ما  
 أشار إليه بقوله كمال السببية حيث أراد به وجود اللين والحرارة والضيقة وقوله  
 ويجب على المفعول به ثم لا يجب الغسل على الفاعل للمفعول به إذا كان بالعين وعلى البالغ  
 فقط ان لم يكن أصا بالغا فان الخطاب مستعمل في حق من لم يبلغ الا انه يوم بالغ الغسل  
 تخلفا واعتبارا قال في الاسلام البهري في شرح الزوائد من أي امرأة أو أمته في غير  
 ما تأملنا لم يجد ان كان حرا عليه ان من الناس من يسهل بطريق النوان والتعقوا على الغسل  
 يجب على الفاعل والمفعول به ان كان من اهل وجوب الاغتسال ربطا كان أو امرأة بنفس  
 الإيلاج من غير انزال ما عند ما فانه مثل الزنا وعند أي خيفة الاغتسال بنفس الإيلاج انما  
 يجب في الغسل لانه مشتهى على الكمال فانظر انما عند اقتضاء الشهوة قد ثبت نزول  
 الما فاقم الإيلاج معام الاموال والاطل في الشهوة منها فصار سببا لكسبه مثل البول في  
 في الغسل فوجب الاحتياط ولما اعتبر الإيلاج دون الانزال استوي الفاعل والمفعول به في الا  
 ترى ان علينا نفي تدفنه قال في الكسالى توجبون الرجم وتوجبون صاعا من الماء انتهى  
 وهذا التقيد بغير ان الحاجة الى التمسك بالاحتياط انما هي على اصل ايجاب فلو لم يصح من  
 قال في بيان وجوب الغسل على المفعول به احتياطاً ما عند أبي يوسف ومحمد فلا يلزم وجوبان فيه  
 المح الذي الاحتياط في تركه فلان يوجب الغسل الذي الاحتياط في فعله اولى واما عند أبي حنيفة  
 فلا يلزم احتياط في تركه فلو كان في الغسل فوجب الاحتياط في كل باب بما يناسب  
 كيف فان المقدمة القليلة انما يوجبان فيه المح الذي الاحتياط في تركه لا يناسب ان يترك  
 في تفرير الوجه من جانبها كما لا يخفى وكذا لم يصح من قال في غسيل قوله احتياطاً لان من  
 الناس من صارت تلك الغسل الشبهة بطله له ويجوز بها لانه كالمراة فقلنا بوجوب

في تركه

في تركه

بوجوب الاغتسال قبل الاولي ان يدعى توارى الخشفة في قبل او دبر أو في حتى شتى  
 او قد خشفة في مغطاها لئلا ياول الإيلاج في الذكر مع انه ليس فيه لقاء التحاين ويخرج  
 الإيلاج في البهية والميتة والصغيرة التي لا تجتمع فيها في قول محمد وكذا ان تقول بل  
 الاولي اختياره المص من التخصيص في قايين المستلزم لان احدهما منصوص عليها والاخر في  
 ليست كذلك واما القيد الذي ذكرناه من انما لم يفتقر الى الا بدونه بالاشارة على ما انتهت  
 عليه فيما سبق بخلاف البهية أي بخلاف الإيلاج في البهية وما دون الفرج فهو متعلق بقوله  
 وكذا الإيلاج في الذكر بشرط ان يكون المفعول به حيا فلو لم يفتقر الى الا بدونه بالاشارة على ما انتهت  
 الغسل عند فرج دم جيف وفرجه وصولا الى فرجها الخارج والاطلس فخرج فلا يكون  
 حیضا وانما ان نفس الدم على سبب تقدم البحث في نظره متوفى فلا حاجة الى الاعادة  
 وقيل لا يخرج ان يخرج من الخيض هو الموجب لان انقطاع الدم شرط لوجوب الاغتسال  
 استحالة ان يكون انقطاع السبب شرط لوجوب المسبب ورد عليه بان خروج البول ليس  
 فيه الا الطهارة ومن حال ان يوجب الطهارة الطهارة وانما يوجبها النجاسة وهذا لان الخيض  
 بنجس كسائر الاحداث فينجس عليه من خضوع فانه انما ينجس ذلك الموضع بنجس البول  
 كذا لا عرف ان البدن لا يتنجس في النجاسة والطهارة فوجب تطهيره منه  
 واما لا تغسل قبل الانقطاع لعدم الانقطاع لعدم الفائدة افرم الدم ممتزج  
 لان الاغتسال لا يرفع الحدث المتقدم وقوله استحالة ان يكون انقطاع  
 لعدم الفائدة افرم الدم مستمر لان الاغتسال لا يرفع الحدث المتقدم وقوله  
 واستحالة ان يكون انقطاع السبب شرط لوجود المسبب معارض بآثار الاحداث  
 كالبول مثلا فان الطهارة فيه لا تجب ما لم ينقطع البول لعدم الفائدة لان  
 الطهارة ان كانت ترفع ما قبلها من الحدث يرفعها ما بعد ثامن الحدث لان  
 البول لا يوجبها ولان الحايض يحرم عليها قراءة القرآن وكفوه ولو كان الموجب

في تركه

في تركه

في تركه

في تركه



هو الانقطاع لما قدم عليها ينقطع ومنهم من استدل على ان العجب للفعل بالخروج عن الخيط لان  
نفسه بالخيض مادام باقيا لا يجب للفعل لعدم الغاية فيه وعلية ان ما ذكر لا يدل على عدم كون شيئا  
لوجوب الخيط ان يجوز ان يكون انقطاعه من ظهوره فلو كان كذلك لكان وجوده وجوبه وجوب  
المذكور كما في الخيط فان سبب وجوبه باليت مع انه يتأخر الى زمان وجوده شرطه وسواء الاستقامة  
اليه وقد وثق فيما سبق جواز اشتراط انقطاع الخيط في كماله من قال في رده لا حاجة الي  
هذا التكليف لاننا اثبتنا ان خيط الخيط سبب للفعل لا للاحاطة فلا حاجة اذ الى قوله الماد منه  
الموجود وهل يضاف للفعل اليه بان يقال غرض الخروج من الخيط حتى يتكفل التكليف ما قوله  
لافاية وجوب الخيط فلا يلزم فيه فائدة يظهر ان العجب عند وجود الشرط وهو الظاهر  
من الخيط فلم يجب لان المستدل المذكور في كلامه معلل غلابة في رده من الجواب عن  
تعليله وما ذكره بقوله لعدم الغاية في بيان الحكمة لعدم وجوب الخيط في مان الخيط لا لتعيل  
لما ادعاه انما لتعيله ما ذكره بقوله لان الخيط مادام باقيا لا يجب للفعل فمنع عدم الغاية في  
يجوزي تعيلا لا يلزم من منع ما ذكره في مقام التعيل في العصب في الجواب عنه ما ذكرناه ثم ان  
التسك بالاضافة في تعيين السبب ليس بقوي لان الاضافة الى السبب ليس بظهور  
اذا قد يضاف الحكم الى شرطه كما في حادثة العظم على ما سببنا في بيانه ومنهم من قال في تفصيل  
المقام اختلفت احوال في تفسير كلامه فمنهم من علمه على ظاهره وقال نفس الخيط وجوب  
الفعل لانه في معنى الجارية من حيث المنع عن الصلوة والتعارة ودخول السجدة ومنهم من علمه  
على ان جملته ان الخروج عن الخيط بوجوب الخيط لان الخيط مادام باقيا لا يجب للفعل والخروج  
عن الخيط مستلزم له فوجبه لا اتصاله في الاستعارة وعزى هذا الى الامام عليه السلام  
فقد استدل في توجيه ثلث الخلاف وهو شقي فان ذكرنا اننا من المحل سواء ذكرنا ثانيا  
بعينه وبس باقيا القول في توجيه المحل الثالث وتغيره في توجيهه بقوله وما زاد الا  
في توجيهه كما لا يخفى على النفا البصير ثم قال وفي كل نظر انما في الاول فلان الخيط اسلم

في قوله

في قوله

في قوله

لهم مخصوص وقد تقدم ان الجواب لا يقع ان يكون سببا للمعنى انما في الثاني فلان الانقطاع  
ظهور الظاهر لا يوجب الظاهر والاعلازمة بينهما الوجود والخيط قبل الانقطاع ووجود الانقطاع بعده  
فلان احداهما متفاد عن الآخر فلا يلزم بينهما على ان قوله لا يجب الا عند انقطاعه في الشرطية لا  
وكذا الخروج عن الخيط عبارة عن انقطاعه في الشرطية لا في غيره فكذلك انما ظهر في الاول ان الخيط  
وقد تقدم بيانه انما ظهر في الثاني فخلص دفعه بان يقال ان الخيط المذكور لم يردنا وبل صرف  
سببه وجوب الخيط عن نفس الخيط الى انقطاعه كما يظهر عبارة بل راويان ان يخرج من  
عند تحقق انقطاعه لا قبله فغاية ما يلزم منه توقف وجوب الخيط عليه ولا شئ عليه فيه وانما قوله  
والاعلازمة بينهما الوجود والخيط قبل الانقطاع ووجود الانقطاع بعده فليس شئ لان ما انما  
المذكور بقوله لانه يلزم بيان العلاقة المتعينة في الجواز عند ارباب السلافة ويكفي فيها التعاقب  
كما في قوله في حكاية اعظم فلو سمى بطلون عليه السلام والاعلازمة العقلية بعمل على اعتبارهم انما  
قوله على ان قوله لا يجب الا عند انقطاعه في الشرطية لا العلية فالتعالي المذكور لا عليه لانه مويد لتوجيه  
كلامه بما يندفع عنه ما اورد عليه من النظر وقوله وكذا الخروج عن الخيط عبارة اده بعض ارباب  
المخلص واقرضنا بما في تحريره من الاساءة في دفع ما اورد عليه ايضا ما ذكره في غير ثم قال في  
ان يقال معناه فوج الخيط وهو الدم المخصوص بوجوب الخيط لما تقدم ان فوج الخيط من بين  
بوجوب تظهير جميع البدن والكتفي بالاعضاء الاربعه فيما كثر وقوعه وفعاله في وقوع الخيط ليس  
بكثير فيبقى على الاصل كفوج المني فلان مجازا بالحدف من باب وهسل التورية اذ لا بد من  
ان تنسب الدم لا يجب شيئا ويجه عليه ان يقال ان هذا الاحتمال مدخول بما ذكرناه اميون الى  
الاحتمال الثاني من ان الخيط لا يجب الا عند انقطاعه فكيف يكون نفس الخيط او فوج سببا  
لوجوده فلا وجه للحكم بجواز كون فوج الدم سببا لاقبل بيان وجهه في ما ذكره ولم يبق  
في كلامه ما يتعلق به وقد تم كلامنا ما ينبغي بان فاعنه فذكره ثم ان قوله فلان مجازا بالحدف في  
لان المجاز والحدف وجهان متقابلان في توجيه فلان ذكره ذلك من قال بالحدف قد تقدم

في قوله











لا معلومة لا يبيح واني في ان يكون له الماء الموصوف فلا بد لعل من بيان وتحليل فتولد الزيادة  
 ففصلها تحليل الماء الاول قوله واخصاص الطهارة تحليل الماء الثاني وتقرير التحليل الاول على ما  
 ذكر في الشرح وسائر الكتب ان صلواتها لم تكن مذكورة في غير من الغسل ما ليس بغير ما  
 الصلوات فالغسل على ما في الصلوات لا الوقت كما يذهب من قول المص على الوقت فانهم هذا فانه  
 تنقي على السافر في هذا المقام فيسجد بالاعمال التي فيها الماء الذي فيه سح ما قد من قوله والعبدان  
لمنه لا يجه تسببه على الغسل المستوفى في الجمعة ما يكون قبل الصلوة فلم يصب من قوله انما يظهر  
 فائدة الاختلاف في الغسل بين الصلوة قبل الغروب وليس في الذي والودي الذي يخرج  
 اليوم وسكون الدال الجهر والودي يفتح الواو وسكون الدال المهملة وقبل الجهر وهو مشهور  
 واذا ورد حكمها في هذا الفصل فكان الاشتباه بينهما وبين الذي يخرج قبل الغسل بها في رواية من  
 ولا يوجب عليك ان الاشتباه المذكور وجب لبيان حكمها ومخرج كونها في هذا الفصل فانه قد قيل  
 اذا كان حكم الوضوء كان ذكره مستغنى عنه بالحكمة لانه علم من قوله كل يخرج من سبيلين وجب  
 بان ذكره للماء وكيد ووجه الوضوء استغنى الوضوء بالذي يظهر وانما استغنى بالودي فانه يظهر  
 في سبيل البول فانه اذا توضأ بالبول ثم اودي حال تبا الوقت ينقض وضوءه بالودي لا باخر  
 من البول وبهذا اندفع ما قيل معنى قول محمد في الكتاب في الودي الوضوء ولا يصح استفاض  
 الطهارة بالودي لانه انما يخرج على اثر البول قد وجب الوضوء وجب بانه فما ذكره لبيان  
 ان الواجب به استفاض الطهارة لا الاعتسال لوصف استفاض الطهارة وانما قيل ان وجوب  
 الوضوء بالبول لا ينافي وجوبه بالودي بل يجب به ايضا فليس بشي لان الوجوب لا يكثر  
 وما ذكره بقوله حتى اذا حلف لا يتوضأ من البراءة فما لم يصب ثم توضأ فانه بحث فيه  
 فلا يدل على ان الرعاف صار للوضوء المذكور في مشو باليه ومدار الجهر على العرف فان  
 هذا لقوله عليه السلام اما لا لانه على ان في الذي الوضوء فقط اهم واما لا لانه على ان لا يغسل  
 فلا بد عليه السلام في تمام بيان الاحكام فلو كان فيه الغسل لما كنت عنه كل قبل يدي

في قوله والودي الذي يخرج من سبيلين

في قوله والودي الذي يخرج من سبيلين

في قوله والودي الذي يخرج من سبيلين

اه قال الشيخ في الدين عبد القادر روي عبد الله بن داود عن عبد الله بن سعد الانصاري قال سالت  
 رسول الله عليه السلام فقال كل قبل يدي الذي يخرج من سبيلين الذي يخرج من سبيلين الذي يخرج من سبيلين  
 على قوله عليه السلام تنقي التحليل فان الحديث سكت على الودي وهذا هو البناء المستقيم  
 بيانه على بيان الذي معناه فانه في صورة المسئلة ثم انه قد تم تعريف الحق على تعريف الذي  
 لان المقصود من تعريفه ازالة الاشتباه بينه وبين الذي والودي فتاسب ان يذكر بهما على  
 تنقيهما على مذهبهما فيكون سبيل اي بالقول في نقص الوضوء وعدم الحاجب الغسل والذي يخرج  
ابيض هذا التعريف لما يخرج من الرجل ما قصة لان من الحكمة التي في الذي ابيض ولا يكتسبه منه  
 الذكر والتعريف لهما مع لهما ما في الاجناس نفا على الجود الذي هو الماء الدافق الذي يكون منه  
 الولد فتولد الماء الدافق احتراز عن الودي والودي لانه لا دافق فيها ولا يخرج به ماء المرأة لانه ايضا  
 دافق فتولد وتطيق من ماء دافق يخرج بين الصلب والترائب الآية وما يخرج من الترائب سواء  
 المرأة وقوله الذي يكون منه الولد احتراز عن البول ما يور عن عايشة رضي الله عنها قيل  
 هذا من عايشة رضي الله عنها غريب لكن رواه ابن عبد الزراق في مصنفه عن قتادة وعكرمة  
 قالوا في ثمة المقي وموالم الدافق الذي يكون فيه الشبهة ومنه يكون الولد فغاية الغسل  
 والمذي وسوا الذي يخرج اذا لعب الرجل امراته فغاية الغسل المخرج والوضوء والودي وهو الذي  
 يكون مع البول وبعد فانه غسل المخرج والوضوء ومنه هو الغفلة عما قال ابن المنذر حدثنا  
 بن يحيى حدثنا ابو جعفر حدثنا عكرمة عن محمد بن ابن موسى عن امه انها سألت عن عايشة  
 رضي الله عنها عن الذي فعلت ان كل قبل يدي وانه الذي والودي والشيء فاما الذي فانه  
 لرجل بلاعب امراته فيظهر على ذكره اشئ فيغسل ذكره وانثيه ويتوضأ ولا يغسل اما الودي  
 فانه يكون بعد البول فيغسل ذكره وانثيه ويتوضأ ولا يغسل واما المني الماء الا عظم الذي منه الشبهة  
 وفيه الغسل **باب** الماء الذي يجوز به الوضوء وما لا يجوز كما فرغ عن بيان الطهارة بين  
 ما يوجبها وما ينقضها شرعا في بيان ما يحصل نيك الطهارة بين وهو الماء المطلق وهو الذي يتوف











الشجر لان الحافز ريق لا يشجر ثم الظاهر من قوله كانت الاربعه قطعا انه غافل عن ان ما  
 المورد وما الزرع من ثمرتها معروفا لانها لا تسقي ما اطلقا وانه انما يسقي ما  
 الماء وان شرب لرق هذه الاشياء ولا يحث بشرب هذه المياه في حلقه لم يشرب  
 الماء بالبطيخ يعني ان شرب الماء لا يوجب شرب البطيخ بل قد قال الماء باقية فيه جازا لوضوءه وذكره  
 الغافل في ان يغيره دون البطيخ يجوز لوضوءه به وبالاطلاء اذا شرب الماء تهرت واد اخفت  
 دلت والاصل فيه ان هذه الاطلاق ما دلت باقية يجوز لوضوءه وان زالت لا يجوز زوال  
 صفة الاطلاق اما بغيره للمتنوع وهي بكثرة الاجزاء او كمال الاستمرار وسو بطيخ الماء بالخلط  
 كما بالاطلاء او بالبعد بالمبالغة في التكليف كالاشنان او بشرب النبات الماء حتى يبلغ  
 الاستمرار مبلغا يتسبب فوج الماء عنه الاطلاق وما الزرع ما يخرج من العصم المستخرج  
 ولا يصح به ذكره المطر في وقت كثره كثره الاخير فقد اخل الزرع مع سبب حله زرع فغيره  
 احدا وصاحبه التي هي اللون والطعم والريح فكل هذا الحكم اذا كان الماء رقيقا بعد الاطلاق اذا كان  
 مختلا بان لم يلبس عليه لعلنا يجوز التوفيق به ولا حاجة الي هذا التقييد لان الكلام في عدمه في غير بطيخ  
 في حله وحاف في جواز التوفيق به وانما عدم جوازه عند زوال وصف الرقة فقد علم من قوله لا يجوز  
 ما علب عليه غيره فافهم عن بطيخ الماء لا يقال فقد علم من قوله انما يسقي الماء ظهور لا يسقي شيئا الا  
 ما غير بطيخ او لو ان شجر الماء في حله وصاحبه ما شرب في زوال طهارته فان الطهيرة لا تقول  
 ذلك في اذا كان الغير بخير عليه قوله لا يسقي شيئا في شجره وكلامنا في الغير الظاهر انما  
 الراد بان ملك الزيادة يعني قوله لا يسقي غيره فلهذا لم يرد عليه لم يرد عليه في قوله لا يسقي غيره فلهذا لم يرد عليه  
 في حله وان لم يكن محجوا عنه من رسول الله ومحمدة في نفسه كالمية في التمسك ثم انما  
 قوله اخر احدا وصاحبه تعني ان لا يجوز التوفيق به اذا تميزت له الوصفان لكن لا يتصور عن بعض اصحابنا ان يجوز  
 ايضا الاثر الى ان قال الامام الا سبجاني في شرح الطحاوي وانما الحوض والبئر اذا تغير لونه او رايحه  
 او طعمه فابعد الزمان او بوقوع الاوراق كان حكمه حكم الماء المطلق ولا شك ان الماء اذا تغير طعمه

في حله وحاف في جواز التوفيق به وانما عدم جوازه عند زوال وصف الرقة فقد علم من قوله لا يجوز

طعمه ايضا وذكر في التمهيد ما يوافق هشاشة الامام القدوري فقال مثل الامام النقيب جديج المجلد  
 عن الماء الذي يتغير لونه بكثرة الاوراق حتى يظهر لونه الاوراق في الكف اذا رفس الماء منه لم يجوز  
 التوفيق به قال لا ولكن يجوز شربه وغسل الاشياء به لانه طاهر وانما عدم جواز التوفيق به لانه لا يلبس  
 عليه لونه الاوراق صار مقيدا كما بالاطلاء وغيره وقال صاحب التمهيد بتفصيل ما يرد على سبب الماء  
 فلا يجوز به التوفيق وهذا كقولنا في غير حاله الضرورة فانما عدم الضرورة يجوز التوفيق به وان تغيره  
 متراج فيه من حيث الطعم واللون بان وقع الاوراق والثمار في الحوض حتى يتغير لونه يجوز  
 التوفيق به لانه يتصور حسنة التحيض عنها وكذلك اذا اختلف الطين الطاهر والارباب الطاهر  
 وتغير الماء الى الكدرة يجوز التوفيق به لان الماء الاغلب يجري على التراب الا اذا صار غليظا  
 وكذلك حبس العذرة والنفث والكبريت لانها من جوار الارض والماء ينجسها طارئا فان تغير بعض  
 الزمان لا يخلط ما شئ في زمن حيث اللون والطعم فانه يجوز التوفيق به لانه لم يزل معنى الماء واسمه  
 وكذلك اذا طبع الماء ومن لان اسم الماء باق وانما بعضه يتغير لونه من جهنا فوج الحجاب عن  
 قول من قال من استعمل من الاستسادة فانه يجوز حتى ان اوراق الاشجار رقت لم ينجس  
 في الحوض فيغيره ما من حيث اللون والطعم والرائحة ثم انهم يفتنون منها من غير تكبر او بحول  
 على الضرورة فلما ساقى القول بعدم الجواز عند عدم الضرورة فقد برر كما المدة الى السيل من انما وقع الذكر  
 لانه ينجس ويحرم كذا في المذهب وفي الحاشية ولو توثقنا بما السيل يجوز ان حاله التراب  
 اذا كان الماء غائبا رقيقا فاما كان او اجابا واما كان نجسا كالطين لا يجوز به التوفيق اجماع في الحق  
 يعني لولا الامام القدوري في نفسه ما الزرع يجري لرق حيث جهها في قرن وكل علم بها حكم واحد  
 انما قال والمروى عن ابي يوسف انه بنى له ماء الزرع ان لم يزل المروى عن ابي يوسف خلاف ذلك  
 لان الخلاف غير متحقق لاحتمال ان يكون المراد بما في التمهيد ما اذا كان الماء مغلوبا بما هو الزرع الا انه  
 مع ذلك لا وجه لجمع مع المرق في قرن لانه ذو وجه واحد حيث لا يجوز التوفيق به مطلقا بخلاف  
 ماء الزرع ان فانه ذو وجهين حيث يجوز التوفيق به ان لم يغلب على الماء لا يجوز ان غلب الحكم

في حله وحاف في جواز التوفيق به وانما عدم جوازه عند زوال وصف الرقة فقد علم من قوله لا يجوز



فيجاء بالزوجة ايضا كذا كذا فخذ ان يكون معه ذلك قال وهو الصحيح ومن لم يقبّل ذلك كذا كذا  
 المداية وهو الصحيح اي لو كان في يوسف وانا اقول لا خلاف في هذه المسئلة في حقيقة لان  
 لما تزوج اذ كان متعلقا بالزوج لا يكون التزويج جازا فيكون حكمه حكم المقيم بناء على اطلاق  
 في الماء وان لم يكن متعلقا بالزوج التزويج بمتساوية الاطلاق وكذا الحكم في الزعم ان اذ تطلق الماء  
 يجوز التزويج به وان لم يخلط بغيره فممن هذا ان ينعى قول ابي يوسف ان يفسر قوله لا تزوجوا  
 ان يكون بغيره في الظاهر فما اذا وجدت الغلبة او لم توجد يعني اذا وجدت الغلبة على الماء يجوز  
 التزويج بهما جميعا وان لم توجد يجوز بهما جميعا ثم انفس غلبة على الماء ووجد من الماء وتعلق و  
 وقال فانهم قد نقلت هذه المسئلة هو ابو العباس احمد بن عمر النافعي صاحب  
 الاجناس والنزوح والواقعات كان من كبار علماء ثانيا للواقعات في الحديث ابي عبد الله الجرجاني  
 وهو تلميذ ابي بكر الصاحب الرازي وهو تلميذ الشيخ ابي الحسن الكرخي وهو تلميذ ابي عبد الله البرقي  
 وهو تلميذ ابي الحازم الطائفي وهو تلميذ يحيى بن ابيان وهو تلميذ يحيى بن الحسن وهو تلميذ ابي حنيفة  
 مات النافعي بالقرى سنة ثمان واربعين واربعين سنة الى حالنا خلفه وبعثه والامام  
 الرضائي بن موسى بن ابي بكر بن محمد بن ابي هلال الرضائي صاحب الأصول والنزوح المكي الميسر  
 وهو في السجين باورجة كان من كبار علماء ثانيا للواقعات وهو تلميذ الشيخ الامام عبد العزيز  
 العلوي وهو تلميذ ابي علي النعني وهو تلميذ الامام محمد بن فضل الجرجاني وهو تلميذ الشيخ عبد الله بن عتيق  
 السعدي وهو تلميذ ابي عبد الله بن ابي حنيفة الكرخي وهو تلميذ ابي حنيفة الكرخي وهو تلميذ ابي حنيفة  
 وشيخه ابي حنيفة الكرخي وهو تلميذ محمد بن الحسن الشافعي والامام ابي اسحاق المدايني بعد زوال صفته  
 فخالطه طام الامم التي لم يبق اسم على حاله كذا كذا واما الورود وغيره يعني ان اطلاقه لا يفسر  
 من السجيات حيث لم يبق له اسم ثم ان على عدم اختلاف المستفيكون اضافة الى الزعم ان  
 لتزويج كذا كذا في البرد والعين في التغير في اللون وهو موجود في بعض المياه المطلقة كذا  
 الماء الواقعة فيها الاوراق وكذا ما يبيض البياض يضر بالاسود لا يخرج عن كونه ماء مطلقا فقلت

لم يتعد ماء الباطل والبليغ ايضا اسم على حدة ومع هذا يجوز التزويج به قلت هذا الدليل يقتضي الجواز  
 الا ان البليغ والخطيئتين وبيان نقصانها في كونهما جازا والفرق بين اضافة الماء الى البليغ و  
 الزعم ان اضافة الى الباطل فاما والبليغ ان الاول في تعريف المضاف والثانية لتعريف المضافة  
 ففي الاول اسم الماء المطلق باق فيها حتى يتساوى الاسم وفي الثانية لا يتساوى بدون ذكر  
 التغير فغير الاول في صلوة اجمعه وحكم الابل ونظيره الثانية صلت اجمازه وحكم السمك فيكون لفظها  
 ان المضاف اذ لم يكن خارجا عن المضاف اليه بالعلاج فالأضافة لتعريف الماء الزعفران و  
 ماء البيرد والعين من هذا القبيل وان كان خارجا عنه بالعلاج ففيه تقييد كذا الورود وغيره مما تقدم  
 فيقضي الاعتبار للخطيئة ويعتبر فيه الغلبة بالاجزاء فان كانت جازا الماء خالصة وتعلم ذلك سببا على قوله  
 جازا الوضوء به وان كانت جازا المخلوط غالبة بان صارت جازا لغيره فحقه الاصلية لم يغير فيه  
 فظهرت على وجهه باذن الله تعالى وهو الصحيح ذكر في السنجيع والرغيب في ان هذا غير الغلبة بل ان  
 الماء بايوسف بالاجزاء قالوا هو الصحيح وفي المحيط ذكر في النوادر عن ابي يوسف العبرة والغلبة  
 اللون او الطعم فان لم يوجد في العبرة والغلبة الاجزاء فان كان لونه مخالفا للماء كاللبن والخل  
 والزعفران ونحوه ان غلب لون الماء لا يجوز الوضوء به وان كان شبيها لا يظهر لونه وطعمه  
 في الماء يعتبر الاجزاء وان تغير لونه او طعمه بوقوع الاوراق او الثمار او التراب الظاهر وتغير الى  
 الكثرة جازا الوضوء به وعند محمد العبرة والغلبة الاجزاء دون اللون واذا تحققت ان في قائل القول  
 المزدود اختلفا فانه يحد على رواية السنجيع والمغنياني وابي يوسف علي ما ذكر في المحيط النسخ  
 وجه عدم المص التامل مع ان رواية القيعين واصابته فيه ومن غفل عن هذا قال قوله هو الصحيح  
 فيقول محمد فانه يحد على رواية السنجيع والمغنياني وابي يوسف علي ما ذكر في المحيط النسخ  
 اللون ثم من حيث الطعم ثم من حيث الاجزاء فاذا اختلفت العبارات فلا بد من ضابط  
 لتوفيق بين الروايات ومواطن الماء اذا بقي على اصل طعمه ولم يزل عنه اسم الماء جازا لم  
 به وان زال صار مقيدا ولم يخرج من التقييد باحد الامر من ان يقال لا يمتنع ان يكون بغيره الممتنع

من السنجيع

من السنجيع

محلي الخبر في الماء







اور غيره فموتيل وان كان لا يتغير فهو كثر وقال الشافعي اذا بلغ الماء ثلثين فهو كثر لا يتغير  
جنا لورود الحوت وقال علي بن ابي طالب كان الماء بحال يخلص بعضه الى بعض فهو قليل  
وان كان لا يخلص فهو كثر انتهى وهذا ما قيل وقد وقع في بعض نسخ الهداية  
قلما كان او كثر او لم يلفظ المحقق وتوجهه الماء اذا كان قليلا كان او كثر اذا وقع فيه  
نجاسة لا يجوز الوضوء به والتعليل ما يكفي للوضوء والغسل كذا قيل قوله قليلا  
احتراز عن قول مالك وقوله كثر احراز عن قول الشافعي فان الماء يجوز الوضوء  
بالتعليل وان وقعت فيه نجاسة لم يغير احد اوصافه والشافعي يجوز اذا كان الماء  
قلتين انتهى كما عرفت ان خلاف مالك في صفة التلث لا في تأثير التعليل والفرق واضح  
وقال مالك تقدم قوله لم يدر خلافه بخلاف الشافعي فانه يوافقنا دون العائدين  
مالم يغيره اراد التغير بالنجاسة الواقعة فيه بغيره سباق وحاقة فان المذكور في  
الذي رواه وهو ما ذكر في صدر الباب من قوله عليه السلام الماء طهور لا ينجس  
شيء الا كثرت فيه نجاسة بالنجاسة الا باحد الشرط الثلثة ولما ان تقول لا يتغير  
الحديث المذكور جهة علي ما ذكره لان دلالة علي ان الماء لا يزول عنه وصف الطهارة  
مالم يغير احد اوصافه بالنجاسة اما لا يزول عنه وصف الطهارة مالم يغير احد اوصافه  
فلما دلالة فيه على حكم ذلك كيف والطهارة اخص من الطهارة وزوال النجاسة لطلبها  
زوال النجاسة بخلاف زوال طهورية قبل ان يتغير احد اوصافه بالنجاسة ولا يزول طهارة  
ويزول هذا على استدلال الشافعي ايضا بحديث العلقين وهذا ما تروى بالوقوف  
اذ كان الماء قلتين العلقين فانه يدخل بالبند الذي عندهم وذكر في وجبه هم  
والاشبه ثلثين من تغيره لا بالحد بل لقوله عليه السلام اذا بلغ الماء ثلثين  
الاربع من حديث ابن عمر رضي الله عنهما سمعت رسول الله عليه السلام يقول وهو يقول ان الماء  
يكون في العلاء من الارض وما ينزل من السيل والدواب قال اذا كان الماء قلتين لم

لم يجل الخبث ورواه ابن حبان في صحيحه ولم يلفظ لم ينجس شي ورواه الحاكم في مستدر  
وقال صحيح علي شراط الثخين ولم يخرجه لاجل جيب اي لا يسل النجاسة ويدفها بغير  
ما في رواية اخرى لم ينجس شي ولما حريث استيعط من منابه رواه اهل الكتب السنة  
وقد تعري في اول الكتاب ووجه التمسك به ان النبي عليه السلام نهى عن النجس في الماء  
عند توضع النجاسة مع انه يحتاج اليه لانه ما مور بالظهر فعند تحققة اولى فثبت ان النجاسة  
القليلة ينجس الماء الدائم والأكبر كين لهذه الاحتياط حال التوضع معنى وادخل التمسك مثل  
هذا المبدأ في الماء لا يغيره لونا وطعما وريحا ولم يفسل بين العلقين وما دونها فيكون جيبا على ذلك  
والشافعي هكذا ينبغي ان يقر بالوجه المذكور ومن قال في غيره لما ورد انتهى عن النجس  
لاجل اتصال النجاسة بتحقيق النجاسة اولى ان يكون نجاسة قد تقرر في غيره وكذا من قال هذا  
الحديث دل ناسية الماء بالنجاسة لانه امر بالنسل قبل ادخال اليد في الماء واما من قال  
وهو جهة علي كذا والشافعي اما على ما ذكره فلا نكس اليد في الماء لا يغير احد اوصاف  
الماء ومع هذا نهى الشارع عنه فعلم ان النجس لا يتوقف على ذلك واما على ان النجاسة  
عليه السلام نهى عن النجس في الماء عند توضع النجاسة وهذا نهاية بيان النجس عند  
حقيقته والماء قد يكون كبيرا او صغيرا فيكون صغيرا او كبيرا فيكون صغيرا او كبيرا  
وتعين طريق الرد على كل منهما حيث خص المقدمة الثانية في النجس في الماء عند توضع  
النجاسة وهذا نهاية بيان النجس عند حقيقته بطريق الرد على الشافعي ولا اختصاص لها بكيفية  
ولا بد منها في تقرير الرد على مالك ايضا كما لا يخفى في سائر النسخ وسواء تامل ان يقول لاجل كبر  
المرءي لزوال وصف الطهارة عنه بالنجاسة لا لزوال وصف الطهارة وهذا السمع وان لم يكن  
مضرا تمام المذهب لانه يخل بثنائية الاستدلال على الوجوه المذكورة وقوله عليه السلام لا  
يكون احدكم في الماء الدائم والنجس فيمن النجاسة بمكة اهون في نظم النسخ من كتبها  
ينشئ بالسنون والذي ورد في الحديث بخلافه روي محمد بن عجلان قال سمعت ابي يحدث

مذهبنا  
مذهبنا







المسلمين والامم وبلاسمه واما الحاجة اليها في ان يكون هذا عندهم واما تهم لو قد اتهم رسول  
الله صلى الله عليه وسلم من غوط في حمار الماء ومشارعة كيف من الخديعون الماء ومنا بغير صيد  
الانجليس ومطرح الاقدار وانما كان ذلك من اجل ان هذه البيعة مضمومة في حدودهم لا في  
وكانت سبيل من هذه الاقدار من الطرق والافاقية ويحل فيها فيها وكانت كثيرة وعزارة  
لا تفرقة وكان جوابه على السلام ان الماء الكثير الذي حصدت في الكثرة والعداوة تالما تفرقة  
الخاصة لان السؤال قد وقع من ذلك الجواب لما يتبعه فقال ابو نصر المصنف بالقطع لا يطبق اليه  
عليه السلام ان كان يوفى من هذا من غير ما يراه في الطبيعة وناسه عن الاستحاطة  
الماء فذلك ان ذلك كان في الجاهلية فذلك المسلمون في امره وبين النبي صلى الله عليه وسلم ان ذلك من كثرة النفع  
وما كان جاريا في البساتين رواه العلي بن ابي في شرح الامام عن ابي ابي كانت بغير بضاعة فصار  
ماء الى البساتين فان قيل هذا ضعيف قال السبكي في المحفة وزعم العلي بن ابي بغير بضاعة كان ماء  
جاريا لا يستمر وانما كانت طريق الى البساتين وتلك من الماء قدي وهو لا يجتمع بما يستعمل فقلنا  
عالمه وحال بغير بضاعة مشهور بين أهل الجوارح فقلنا قد اثنى عليه الماورودي وسلي  
الشاذلي وعنه ابو بكر بن وعدي وابن الجوزي والكل على انه كان جاريا ان الماء الراكد اذا وقع فيه  
الجنين الى بعض والنق يتغير طعمه ولونه وريحه ويكونه يتجسس بذلك ما قال وليس في الحديث  
استثنا اقول على ان ماء ما وتغير الجواب ان الحديث المذكور وروى في الماء الجاري فالتغير ينفى  
الماء محمول على العود والماء الجاري بغيره المورودي في الماء العلي بن ابي فليس فلكا يكون الا كثره انما ليس  
الماء مطلقا فلا ينفى على من ارجع من قال بدل هذا القول والماء الجاري لا يتجسس عندنا فترك  
المهم وافي بالاحاطة اليه وليس هذا انما انما الى تقرير اصول حكامنا من ان المعتبة لعموم القفظ لا  
مخصوص السبكي لا يكون الحكم على اننا مخصوصا بغير بضاعة بل على ما واما عامة المياه الجاريه  
كانت في ظاهر الارض او في باطنها فغيره تعيين لحدود في الماء بغيره مود الكلام وذلك شاذ  
شاذ وهذا التحقيق يتبين في ما قبل العبرة لعموم القفظ وبن بخصوص السبكي كيف يخص بغير بضاعة

بضاعة مع وجود دليل العموم وسواء اللف والنلام واجيب ان ليس من باب المخصوص في شيء  
وهو من باب الكل المتوفيق فان الحديث اذا تعارضوا جعلنا بينهما جلا كانا وردها معا ثم بعد  
ذلك ان يمكن العمل على ما على محل جلا لان لم يكن يطلب الترجيح وان لم يكن بينهما ان واهنا  
امكن العمل بهما بان يحل هذا الحديث على بغير بضاعة وحديث لا يتلف وتوا عليه السلام لا  
يرون احدكم الحديث على غير ما قلنا كذلك وفعلنا قد انفسا والسؤال في ظاهره وانما  
الجواب فلان نية تسليم اختصاص الحكم بغير بضاعة وقودت ان ليس كذلك ثم انما لم ينفى  
تفصيل الحكم التعارض بين الحديثين حيث قدمنا ما حقه انما اخبرنا ان ما حقه التقديم في ذلك ان جلا كانا  
وردها معا ليس عند ظهور التعارض بل قيام التعارض بينهما وانقطاع احتمال التوفيق بحل كل منهما  
على محل فكانت قد ان تقدم تولد ان امكن العمل بهما على محل على قوله جلا كانا وردها  
وردها معا ثم انما قد انرفع بالتعريف المذكور الماورودي على الجواب وسواء المصنف استدلال في اول البابين  
بهذا الحديث على ظهوره في المياه المذكورة هناك وحمله على بغير بضاعة فان كان النظم في  
تولاه الماء الجنب فتح الاستدلال وبطل الجمل وان كان للعهد فتح العمل بطل الاستدلال لا يقال  
في المياه المذكورة بالاجري وعلى التقديم حمل النظم في الماء على العهد والمهور والماء الجاري لا يشمل ذلك  
النوع من الماء لانما نقول نعم لا يشك جلا كانا لم يكن يعلم الحكم له باعتبار ان اصل ذلك الماء جار  
ولم يثبت طريق الخاصة بهذا فتح الاستدلال بتولاه وانزل من السماء ما ظهر على ظهوره تلك  
المياه كلها وسنهم من اجاب عن الاعتراض المذكور بان يقال انما يشك في ان الاستدلال صحيح الجمل  
يسر بياطل لان الحديث شتم على تعيين احدهما الماورودي والاشارة بالوجه شي الاستدلال  
بالاولي لاننا نقول المقصود من غير اقتضائنا الى انية والعمل لثانية وردها بان غير لا يجزى راجع الى  
ما دخل عليه النظم فكان المراد بالجنس كيف يتبع حمله على معين واجاب بان القفظ اذا احتل  
معينين واردها بحد ما ثم اراد بغير النظم جازو سبكي ذلك استخدا كما في قول الشافعي فانما انزل الله  
بارض قوم ورضناه وان كانوا غضا بامه وهو كلام حسن من باب قوله ثم صواب الماورودي ما ذكره الخليل

هذا الحديث

هذا الحديث







الى موضع الذي يتوضأ منه وان كان النهر صغيرا بحيث لا يجري بالجملة بل يجري الماء عليها ان كان  
 يجري عليها جميع الماء فانه لا يجوز التوضي به من اسفل الخيفة لانه نجس جميع الماء والنجس  
 لا يظهر ما يجربان وان كان يجري عليها بعض الماء وان كان يجري عليها اكثر الماء فهو نجس وان كان  
 يجري عليها أقل الماء فهو طاهر لان العبرة بالغالب وان كان يجري عليها السقف يجوز التوضي في  
 الحمام ولكن الاصح ان لا يتوضأ به الى هنا كلامه وهذا التعديل عين ان مراد المص من النجاسة  
 لا يكون مرادها على ما هو الظاهر من قوله اذ لم ير لها اثر فانه لو اراد مطلق النجاسة اشارة لم يربط  
 وغير المرئية كان حجة ان يقول اذ لم ير لها عين ولا اثر والرواية هنا مستعارة بمعنى  
 العلم بنظم العلم والراية ومن دهم انها على ما هي حقيقة حيث قال في تفسير اى لم يرها اثر فتقدم  
 وان العبرة بالخلية لا بالجرى فالنجاسة لا لا ياتية كما ذهب اليه من قال واذا لم يتركب عرض  
 النهر ويجري الماء فو قد ان كان ما يلقى في الكلب فانه لا ياتية بجوز الوضوء والافلا جار الوضوء  
 من اى موضع شاء من موضع وقوع النجاسة في اوس من غيره لانها لا يستقر في موضع وقوعها من غير  
 الماء بل يتحول عنه وهذا التعديل ايضا ظاهر في ان الكلام فيما لا يكون مرادها الجار لا الجار استماله  
 وفي موضع الانسان يد في الماء عرضا ولا يتقطع ومن اى يوسف وان كان لا يجنس نجس  
 الارض بالاعتراض كمنه فهو جار وقيل بانعكس الناس جارا وهو الاصح ذكر في البداية والنهاية  
 والمحيط والغدير العظيم قال الجوهري والمعادرة الترك والغدير العظيم من الماء يتأدر بالسيل و  
 هو فصل يخفى فاعل من غادرا ومنفعل من تأدره وقيل هو فعل بمعنى فاعل لانه بعد ما هو لاي  
 لا يتقطع عند شدة الجارية فاما الكيت ومن غادره عند الاولون اذ لم يعو الغدير الغدير  
 والجمع غدران وغدروا قال قيل هذا وعذرت النافذة عن الابل والاشاة عن الغنم اذ تحلف عنها  
 فان تركها راعي فهي غديره وعلى هذا يجوز ان يكون الغدير خيلا بمعنى منقول من غدر اى ترك  
 لانه الذي تركه ما السبل اعلم انهم انفقوا على ان الماء التعديل نجس بوقوع النجاسة فيه دون  
 الكثير واختلفوا في الحد الفاصل بينهما فالكثير اعتبره الموصف والاشا في قدر العذرة واجبا فادها

من اى موضع شاء من موضع وقوع النجاسة في اوس من غيره لانها لا يستقر في موضع وقوعها من غير الماء بل يتحول عنه وهذا التعديل ايضا ظاهر في ان الكلام فيما لا يكون مرادها الجار لا الجار استماله

المخلوص وقد وثق هذا القول في سابق وانما اعتبرها بان عدم الخلوص لان ذلك ينطبق على النقص  
 عدم وصول النجاسة اليه لكن اختلفوا بعد هذا في انه باق طريق يوف خلوص النجاسة الى جانب  
 او على شئ من غير قوله لا تغت الروايات من علمنا النجاسة ان المخلوص يعتبر فان لم يتحرك المخلوص  
 الا انه فهو ما لا يخلص الى بعض وان تحرك فهو ما يخلص ببعضه الى بعض لكنه اختلفوا في سبب  
 التحريك فروي ابو يوسف عن ابي حنيفة انه يعتبر التحريك باعتقال انسان في جانب منه فاستأ  
 وسأ ان لم يتحرك الجانب الا انه فهو ما لا يخلص ببعضه الى بعض وان تحرك فهو ما يخلص به وتقول  
 ابي يوسف اختلفوا في الرواية ان الحادثة الى النسل في الماء الجاري والحياض اكثر من الحادثة  
 الى الوضوء اذ الوضوء يكون في البيوت غالباً ولان التحريك بالاعتقال احول كونه استأ  
 من التحريك بالوضوء وقد روي ابو يوسف عن ابي حنيفة رواية اخرى انه يعتبر التحريك بالميل  
 غير اعتسال ولا وضوء لانه اخف وكان الاعتبار رواية ابي حنيفة على الناس وروي محمد بن  
 ابي حنيفة انه يعتبر التحريك دون الاعتسال لان من الماء في حكم النجاسة على الخيفة فان القياس  
 ان نجس وان كثر الماء والاتصال ببعضه بعض لكنه حكم النجاسة من بعض المياه حقيقة فافتر  
 التحريك الواسط وسواء التحريك بالوضوء لانه متوسط بين التحريك بالاعتسال والتحريك بفعل اليد  
 قال في المحيط وهو الاصح لانه الاوسط وروى عن محمد انه يعتبر نجس الرجل فكم بهذا ان الروايات  
 اتفقت عن اصحابنا المتقدمين انه يعتبر المخلوص بالتحريك وان اختلفوا في سببها تقدم الى قوله  
 من مثاينها اعتبره المخلص شئ اخر فروي عن محمد بن سلام بالتحريك فقال ان كان الماء جاريا  
 لم يغتسل فيه وتكر الجان الذي اغتسل فيه ان وصلت الكدرة الى الجانب الا انه فهو ما يخلص ببعضه  
 الى بعض وان لم يصل فهو ما لا يخلص وكفى عن ابي حنيفة الكدرة اعتبره المخلص بالصبغ فقال يلقي  
 فيه قدر النجاسة صبغ او زعفران في جانب منه فان لم يظهر اثره في الجانب الا انه فهو ما لا يخلص ببعضه  
 الى بعض وان ظهر فهو ما يخلص ببعضه الى بعض وتفسير المخلص وعدمه ان لا يخلص بجزء المستعمل  
 فله الجانب الا انه حركة الاستعمال لا الاضطراب الذي يقع في الماء بتحريك امواج فان الماء

مطلب من ابي حنيفة







ليس كذلك فان التقدير بالتوكيد اصل والتقدير بالساعة اصل في موضع فروع التقدير بشر  
 في عشر لا يثبت احد الاصلين على الاخر نعم بشر كان في ان كلا منهما البيان حد المخلص المعبر عنه  
 عليا ومما اردوا ذلك الغايل على عدم النوق بين الاصلين ومنهم من قال والجاري فغير  
 العلم الذي لا يتحرك احد طرفيه بتوكيد طرد الآلة أي بركة الاستعمال في ساعة الابد الكف  
 بطرد الآلة أي ببيان المخلص بعضه الي بعض بالاضطرار الذي فيه وكثيرا والتوكيد يعتبر  
 بالاعتقال في روايته عن أبي جعفر انه الحاجة الي الغسل في الجياض اكثر من الحاجة الي الوضوء  
 او يكون في البيوت غالباً وعبارة بالتوكيد بالوضوء لانه اخف ومبني لما في حكم الحاجة  
 على النجاسة وفعلاً لا يخرج وعبارة الشايخ في العشر بذكر الساعات فانه اخطأ في رده  
 ان التقدير بعشر في عشر من فروع القول بان تحدي التقدير العظيم بالتوكيد على ما دل عليه  
 قوله حيث وصف التقدير العظيم بتوكيد الذي لا يتحرك احد طرفيه بتوكيد الآلة ثم قال والتوكيد  
 يعتبر بالاعتقال في روايته عن أبي جعفر ثم عطف عليه قوله وعنده بالتوكيد بالوضوء الآية وقوله عادة  
 الشايخ بالغسل في العشر وكذا لم يصيب من جهة قوي وهي ان الرواية عن أبي جعفر في  
 اعتبار التوكيد ثبت وقد ترك المحدث منها وهي ما في روايته عن أبي يوسف عنه علي بن ابي طالب  
 فيما سبق ومنهم من قال وروى عن أبي جعفر الكبير انه اعتبر بالصبي فقال يلقي زعفران في فاه  
 منه فان أخرج الزعفران في الجاهب الآفة كان مما يخلص بعضه الي بعض والا فلا فانه لم يصب  
 في ذكره الزعفران الملقى مطلقاً لما عرفت انه مقيد بان يكون قدر النجاسة كما هو المعقول  
 ومنهم من قال عن محمد بن النضر انه سئل عن هذه المسئلة فقال ان كان مثل مسجدي  
 هذا فلهما ما يخلص بعضه الي بعض فلا مسح مسجدي فلهما ثمانية في ثمانية في رواية وعنده في  
 عشر في رواية فانه ايضا لم يثبت نعم ان المروي واحد والاختلاف في الرواية وليس كذلك  
 ان المروي ايضا يختلف كما عرفت ان من روي الاول اراد التقدير من داخل المسجد ومن  
 روي الثاني اراد من خارجه ومنهم من قال وروى عن أبي سليمان الجوزجاني اخذ عامة الشايخ

الاصلين

في رواية عن أبي جعفر

في رواية عن أبي جعفر

في رواية عن أبي جعفر

في رواية عن أبي جعفر

انه اعتبر بالساعة ان كان عشر في عشر كان مما يخلص والا فلا ثم قال يقول أبي سليمان الجوزجاني  
 اخذ عامة الشايخ فانه ايضا لم يثبت لما عرفت انه رواية عن محمد بن اخذ الشايخ ودفعهم  
 أبو سليمان الجوزجاني والحلي لانه حدث القول المذكور وتبعه الشايخ بخارجه ذلك الغايل  
 وعن محمد بن النوفلي قد عرفت انه رواية محمد بن علي بن جعفر عن علي بن النخعة والبراع وغيرهما لم يثبت  
 من قال وروى عن محمد بن عيسى انه قال لا يعتبر التوكيد بالوضوء دون الاغتسال **وهذه الاول**  
 خصه ببيان الوجه كما فيه نوع بعد حيث كان اصل المسئلة على النجاسة فبما ذكر مثل ما هو الصحيح  
 ردوا له الاول الحق ذكرنا فيما تقدم ومن قال استراخ عن قول بعضهم المعبر به ان يكون زراعا وقول  
 آخرون ان يكون قد شرب لم يثبت حيث لم يصيب يرفق بين الرد والاحتمال ثم انه قد عرفت  
 قهر القول الثاني على المذكورين وقد عرفت انه قد عرفت عليها **وقوله في كتاب** يعني قول الامام  
 القدوري في تحفته جاز الوضوء من الجانب الآفة وكل من مشى في العواقب منهم قالوا لا فرق بين  
 النجاسة المرسية وغيره باستواء من الطرف الآفة واليتوضا من موضع وقوع النجاسة لا يتقنا  
 بحصول النجاسة بالموقع وعدمه بل بانها بخلاف الماء الجاري وانما مشى بخارجه لم ينجس في غير المرسية  
 يتوضا من الجانب الذي وقع فيه النجاسة كما يتوضا من الجانب الآفة لان الموضع الكبير بمنزلة الماء  
 الجاري والحكم في الماء الجاري لاكتساب النجاسة من جهة لا يتوضا من جانب وقوع النجاسة وان  
 كانت غير مرسية يتوضا من جانب وقوع النجاسة كما يتوضا من الجانب الآفة **امارة الى ان يخرج**  
 من الاشارة على ان الانطباع على قول المعتبرين وانما انطباعه على مشى بخارجه لم ينجس كما كانت  
 النجاسة المذكورة في صورة المسئلة مطلقاً على المرسية منها وغيره ما قال من الجانب الآفة يستلزم الحكم  
 المتوجع المذكورين فلا دلالة له على عدم جواز التوضي من الجانب الذي وقعت فيه النجاسة البعيدة  
 كما تقدم من قال لم يرفق بين كونه مرسية وغير مرسية وهو الحكمي عن مشى في العواقب ومنهم من قال في  
 شرح قوله لا يتوضا من موضع وقوع النجاسة ان كانت مرسية لا يتوضا من الجانب الذي وقعت فيه  
 بل يتوضا من ناحية اخرى ولقد اختلف الشايخ في هذا من قال بترك التوضي انما يبعد مقدار

في رواية عن أبي جعفر

في رواية عن أبي جعفر

في رواية عن أبي جعفر

في رواية عن أبي جعفر

في رواية عن أبي جعفر



بما يتجلى عند الوضوء فان حركت الجاسة لم يستعمل الماء من ذلك الموضع وقال بعضهم تخيس  
 ما حول الجاسة مقدار حوض مفيد اربع في اربع وما ورائه ظاهر منهم من قال حوي ان وقع في  
 حوي ان الجاسة لم يخلص اليه توفاء وشرب منه وان كانت الجاسة غير مرتبة بان بال فيه  
 ان فلذلك هذا القولين من مثليتنا ومشايج نجا راجوزون التوضي من جانب  
 الجاسة وهو قولين المرتبة وغير بالجموع البلوي انتهى اعلم ان ما ذكره بقوله وقال بعضهم تخيس  
 ما حول الجاسة المتعلق بالرواية ههنا في البداية حيث قال الجاسة لا يخرج انا ان يكون مرتبة او  
 غير مرتبة فليست مرتبة كالجعة ونحو ما ذكر في ظاهر الرواية ذكر في النهاية انه لا يتوضأ من  
 الجانب الذي وقع فيه الجاسة قدر الحوض الصغير ثم يتوضأ كذا فسر في الاطلاء عن الجنيبة  
 لا ان يتوضأ بالجاسة في ذلك الجانب ونحو ما ذكره وادعى هذا القولان استجني في موضع  
 من حوض الى موضع فلم يستيقن بالجاسة في موضع الوضوء ومشايجنا بما ورد الله فصلها  
 وقالوا في غير المرتبة انه يتوضأ من اي جانب كان كما قالوا جميعا في الماء الجاري وهو الاصح لان  
 غير المرتبة لا يستقر في مكان واحد بل يتنقل كونه ما عسا بالاطلعه فلم يستيقن بالجاسة في  
 الجانب الذي يتوضأ منه فلا يلزم نجاسة بالثبوت على الاصل لم يورد اتبعين لا يرد بالثبوت  
 بخلاف المرتبة الا بظهور الجاسة فيه سواء كان مظهر او مظهر عينا او مظهر رافعة لذلك  
 قال بظهور ما لم يتنقل بظهور رافعة فمن خصه بالثبوت في حيث قال في بظهور رافعة الجاسة في موضع  
 الوقوع لم يعيب نفس سائلة نفس سائلة النفس المردم ذكرنا التناهي والعقارب بلفظ الج  
 لان تحت كل منهما نوعين انما في الزبور فظاهر وانما في العقرب فظاهر من ماطير في الهواء ومنه  
 ما يدب على في الارض ولم يذكر بالذباب بلفظ الجمع لان البق منه وقد ذكره مستقلا لا شتبا  
 في قوله تحت جنس الذباب ومن قال انما جمع الزناهير ودون غير لانها انواع شتى فقد  
 اخطأ من وجهين الاول في قوله ودون غير لان العقارب ايضا مذكورة بلفظ الجمع واكتفى  
 في تحريكه فان الذباب ايضا انواع شتى مع انه لم يذكر بلفظ الجمع فالتعليل انهم ما ذكرنا فانهم

حاشية  
 في قوله ودون غير  
 لان تحت كل منهما نوعين

حاشية  
 في قوله ودون غير

فانهم ونحو ما كان قبل والوقاد والهرار والخف آء والجعل وقال الشافعي بيده هذا الذي  
 ذكره احد قولي الشافعي وفي القول الآخر يولعنا وهو الذي صحته جمهور اصحابه وسند الحاشي  
 في التمسع والرواية في الخبر فخرجنا الجاسة وقال النووي مولى بنى والصواب الطهارة وهو  
 قول جمهور العلماء ونسب جماعة الشافعي الى فرق الاجماع في قوله الآخر بالجاسة قال الكندي  
 قال عامة اهل العلم لا يوجب الماء بوبت الزباب والخف آء ونحوهما قال ولا يعلم فيه خلافا الا  
 احد قولي الشافعي وكذا قال الكندي في كتاب الاجماع اجمعا على ان الماء لا يجنس بذلك الا  
 احد قولي الشافعي وقد عمل الخطابي وغيره عن يحيى بن ابي كثير انه قال يجنس الماء بوبت البعوض  
 فيه ونقل ذلك عن محمد بن المنكدر وما امان من التبيين فلم يرد في الشافعي الاجماع انتهى ما  
 قاله النووي وبهذا النفع ما ذكره ابو الحسن الكرخي في شرح الجامع الصغير لا يعلم فيه خلافا بين  
 الفقهاء ممن تقدم الشافعي واذا حصل الاجماع في المصدر الاول صار جهة علي بن يعقوب والتبع  
 ما في قول صاحب الدرر انا الذي ليس بدم سائل فالذباب والعقرب والزبور و  
 السرطان ونحو ما لا ليس بجنس عندنا وعند الشافعي بجنس الا الذباب والزبور فله  
 فيه قولان من الغل حيث زعم ان قوله الا هو مخصوص بالذباب والزبور وقد عرفت بالفتاوى  
 من اصحاب الثقات انه غير مخصوص بهما نعم ذكر صاحب التوقيف قولنا ما لم ينجس  
 كالذباب والبعوض ونحوهما وما لا ينجس كالخنافس والعقارب بجنس نظر الى عذر الاحتراز  
 عنه وقال هذا القول غريب والمبشر بن راطلاق القولين فان قلت مدعي الشافعي بجنس  
 فليأخذ في قوله من ينجس والاف داعي من التقيس ولا سيما في بين الاعم ويتعوض الماض وفي تقيس  
 الخلاف لا يمتنع ذلك لما فيه من قلت مراده من الافاد التقيس والكتبة في التجميع بالاشارة  
 الى المقصود لان التوهم لا يطرق الكراهية قوله لا يطرق الكراهية احتراز عن الاذى وقوله بخلاف  
 وهو الغل يعني ان الخلاف لسابق ذكره انما هو بوبت حيوان اجنبي عنه اما الدود المستولد  
 في الاطعمه والماء كدوا السبع والتسلق والباقلاء والحب ونحو ما ينجس بالمت فيه بخلاف لان

حاشية  
 في قوله ودون غير

حاشية  
 في قوله ودون غير



فيه فمودة لان القول بالجناس متبع من الاشياء يعني الجان لا قبل خل وعصير وفطر ويخرج  
 بعد المائتين من الوجع المتاحش ولا يورد في هذا المقام لسواء الذي ذكرهم بعضهم يتولد قائل  
 ودوافل وسوس النار فيها ميتة ولا ينجس الخلق والنجس كما ينبغي ولما قال عليه السلام فيه  
 اي في ما خرج فيه وموارد سلمان الفارسي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل انما فيه طعام او  
 شراب يموت فيه باليس الدم سائل فاجاب عليه السلام هو الكلال والكلو وشرب والوضوء به  
 كذا في المسطوحين وشرح مختصر الطحاوي لا ينجس كذا في الجسد خاص رواه الدارقطني في سننه من يوش  
 بغيره قال حدثني سعيد بن ابى سعيد الزهري عن نضر بن منصور عن علي بن زيد بن جدعان عن  
 سعيد بن المسيب عن سلمان قال لا ينجس من سئل عن كل طعام وشرب وقت به وانه لا ينجس  
 ومات فيه فهو حلال وكلو وشرب ووضوء قال الدارقطني لم يرد غير بغيره عن سعيد بن ابى سعيد  
 الزهري وهو ضعيف ورواه ابن عدي في الكامل واعلم به سعيد وهذا قال موسى بن جهمول و  
 حديثه غير محفوظ ولان الجنس هو اصطلاح الدم اي الجنس من جنس فيه ولهذا استدلال بانها  
 على انشاء الجنس فاجاب عليه ان يقال انه متعفن طردا وحكا انما الطرد في صورة فخرج الجوسق  
 فان في جنس ليس فيها دم مسفوح مع انها نجسة لا ياكل طها بالجناسها واما العكس ففي صورة فخرج  
 المسفوح الكلت وورق الغراب فلم يسيل منها الدم لهذا العارض فانها طاهرة بحال كما مع انه  
 ان لم يخرج عنها الدم المسفوح وكذا في صورة فخرج الصيد فانه يحل ويظهر وان لم يسيل الدم واما  
 عنه بان التماس في ذبيحة الجوسق الطهارا كذا في المسألة لان صاحب الشرح اخرج عن  
 اهل البيت يمتنع من سبهم سئل الكتاب غير نكح فيهم ولا الكافي باجماعهم فخرج الشرح في  
 كذا في وجع كذا جعل ذبيحة المسألة لم يسيل منها الدم كذا في حجة او سال اقامته للذبح  
 الشريعي مقام الاسالة لا يتاخر بما هو له موربه الداخل تحت قدرته فان الداخل تحت قدرته  
 كسب السبب واما خلق السبب في اقامته وكذا جعل عليه السلام مصداق للو بجملة  
 للام وان لم يتحقق الذبح ومن قال في تقرير الجواب عن المنع عكس جعل ذبيحة المسألة كذا في المسألة

في جنس

في جنس

يسئلها كذا في اذ سال اقامته لا يملك الذبح واستعمال الذبح مقام الاسالة لا يتاخر  
 بما هو له موربه الداخل تحت قدرته ولا يعتبر بالعوارض لانها لا تدخل تحت القواعد الكلية  
 فتدخلا في كل من معاني كلامه اما الاول ففي قوله اقامته لا يملك الذبح مع استعمال الذبح  
 مقام الاسالة لان اقامته مقامها الذبح الشريعي دون مجرد استعمال الآلة مع الاصلية واما  
 ذلك في مثل قضية ابراهيم عليه السلام ولا يرد هذا على تعليلها لان تكسبها في عدم الاعتبار  
 تختلف السبب بعد اقامته السبب على الوجوه الما موربه لا في اقامته استعمال الذبح مقام  
 الذبح واما الثاني فلان قوله ولا يعتبر بالعوارض لانها لا تدخل تحت القواعد الاصلية غير  
 مسلم فكم من عارض يعتبر ويحل تحت القواعد كما لا يخفى على المستبحر عند الموت انما كان  
 اختلاط الدم المسفوح باجر اية عند الموت لانه سبب خلط الدم بغيره بفناء البقرة ذباب  
 قوي الطبايع اى فله تربي معادته وبهذا يتبين وجه التقييد بقوله عند الموت ومن قال في  
 تعليل لانه اذا كان حيا لا ينجس فكم يوجب ثم انه قال ولهذا افنا المصلي اذا استعجب فارة  
 او عصفورة حية لم تقصد صلواته ولو كانت نجسة لغسدت ولو ماتت حية انما كانت نجسا  
 فسدت وبهذا لان الدم الذي في الحي في معونه وبالموت يغيب عن مجاريه فينجس الجاهل  
 بقتله بآياه ولهذا الوقطعت اللوح من لم يسيل منه الدم وقوله ولهذا الوقطعت اللوح لم  
 يسيل منه الدم منظورية اذ يقال ان يقول عدم سيلان الدم من بعد لانهما والدم بزدال  
 اعادة العزيرة لانهما فيهما ويشترط لانهما ان الدم يخرج من اللوح عند الفصد بلانهم  
 يتحدروا لا يسيل للعللة التي ذكرنا ما لا يقال ان الدموي من الحيوان كما يشتمل على الدم بعد  
 الموت فكذا يشتمل قبل الموت فلو كان الجنس هو الدم لكان الدموي من الحيوان  
 نجسا على تقدير الموت والحيوة لا يتناول الدموي من الحيوانات قبل الموت وان كان  
 مشتملا على الدم كونه في معونه فلا يعطى حكم النجاسة وبعد الموت يغيب عن مجاريه فلا يسبق في معونه  
 فمضروا لانع عن اعطاء حكم النجاسة لوقته وهو لم يمت من ضرورتها النجاسة جواز من قبل

في جنس

في جنس



الشافعي بان التزم لا بطريق الكرامة آية النجاسة وتغيره ان النجاسة قد تختلف عن نجاسة  
 فلا يصلح الاستدلال بها عليها وتخصيص نجاسة بالاكيدون ككرامة الجودي لانها بعد ذلك  
 ايضا لا تنجس النجاسة تحقق نجاسة الكرامة بدونها كافي الطين والاعمال ان يقول لا يقول  
 الشافعي ان نجاسة النجاسة ام شدة ما مطلقا يدل على النجاسة بل يقول ان نجاسة النجاسة ام  
 شدة ما كان بعدا والكل يدل على النجاسة فلا بد من النقص بالطين ونحوه ويكفر ان يدفع بان  
 حاصل الجواب منع وسند فلا يجدي ونفع السند بتخصيص العقيدة الممنوعة وتحقيق الجواب  
 ان ما ذكرتم من علامات النجاسة والنجاسة ثابتة بعلامة لا بعلامة فان العلامة قد تختلف عنه الحكم  
 وعلامة النجاسة اختلاف الدم المسفوح وهي شقيقة ههنا فيبقى النجاسة وان كانت علامتها بقتلة  
 وموت ما يعيش في الماء فيه الطرف الثاني للموت وانما قال في المسئلة الاولى بالنجاسة  
 وفي ههنا لا ينفك لان الموت في المسئلة الاولى في غير موعده فكل من مقلد التحقيق  
 فاسب فيه وفي الثانية في موعده فلم يكن نقطة التحقيق لكان الضرورة لكن احتمال تغييره  
 صفة الماء وهي طهوريته فاسب في هذا الاحتمال فقال لا يفسد وقال الشافعي في موعده قال  
 النووي ما يعيش في الماء ان كان ما كذا لا ينفك طاهرة ولا سكتة لا نجس الماء ولا لا يفسد  
 كالضفد وغيره او قلنا انه لا يفسد في الماء التعليل او ما جعيل وكثير غيره  
 صرح به اهلنا وقالوا لا خلاف فيه الا على رواية صاحب الجاوي فاقه قال في النجاسة قولنا  
 وذكرنا في النجاسة في الضفد وجبه من احد ما انفس سائلة فيكون في نجاسة الماء بها قولنا  
 والثاني في النجاسة سائلة فينجس قلعها وهذا هو المشهور في كتب الامام جعيل وجعلوا  
 المسئلة خلافية فكلوا فيه عن مالك وعن ابي حنيفة وعن ابن الحسن ان الضفد لا ينجس الماء  
 مات فيه وكذلك السلطان ومنه بناء انه نجس الى هذا كلامه الا السمكة فيكون  
 ينبغي ان يقول لا السمكة بل اولاد حكمها واحد كذا في وجبه هم كان هذا التعليل في ههنا  
 قوله يعيش في الماء او غافل عن انه لا يفسد بل الجواب عما مر يعني قوله لان التزم لا بطريق الكرامة

نجاسة النجاسة

نجاسة النجاسة

آية النجاسة وحين قال شارة الى قوله لان التزم لا بطريق الكرامة يعني ان الضفد والسلطان  
 لا هم اكلها مع صلاحيتها بل على نجاستها فلم يفسد في تفسيره لا لانه لم يعرفه فاسبق ان  
 قيد الصلاحية لاكله غير مذكور ولا مفسر فبما سئل عنه وانما ذلك في نظم قول المص في رده وانما نجاسة  
 من ضرورتها النجاسة لا يظن ومن ذكر هذا القيد انما ذكره في تصحيح استدلاله بان تعالى يجوز  
 ان يكون مراده هذا الا في تفسير ما ذكره المص وما سئل به على المص بان كذا دفعت على مراده الكلام  
 ههنا في تفسيره ما سئل على هذا المص منه فافهم هذا قيل في هذا التعليل اشكال وسواء الضفد و  
 السلطان يجوز اكلها عندنا في حق علي روي عنه في كتاب النجاسات على ما سئل في الجواب  
 ان المذكور فيه وعن الشافعي انه اطلق ذلك كله يعني في روايته عنه على خلاف ما هو المشهور من  
 مذهبه اطلق ذلك كله وما ذكره ههنا على هو المشهور من مذهبه ومن قال فيجوز ان يكون هذه  
 رواية اخرى فيكون الا لانه لم يفسد في رواية فيجوز فلا يعطى الحكم النجاسة لم يفسد في  
 بل قال لا يعطى الحكم النجاسة اشارة الى انه نجس لان الشريعة لا يعطى حكمه بناء على الاصل المتصور  
 وهو ان النجس في موعده لا يعطى الحكم النجاسة وهذا المخرج وذلك ان الانسان في بطنه وعروته  
 نجاسة فلا يعطى الحكم بها وهي في بطنه وعروته لا طهران ان ابا نعم ان في اشارة جعيل المكان  
 اشارة الى ان العبرة بالموضع الذي في قواحه عنه مخرج ومن لم يظن ذلك اعتبر في هذا  
 التعليل فيفتي ان لا يعطى الوضوء واليطو حكم النجاسة او امات في البيرة لانه موعدها وكذا لم  
 يتقن لثقلته المذكور من اجاب عنه قائلا والذي يظهر من كلامهم انهم يعنون بالحدوث ما يكون  
 محيطا فانهم يفتون بالدم في الوضوء والخ في البيرة وشبابها وليس البيرة كذلك ولم يدر ان  
 مادة الاستحصال لا تتحسم به او لعمري قران ينسك بالرواب الذي يموت جوه المحيط بها حال  
 تحوها وما ابي تلعب صفرها وما حتى لو صحت في كفة تلك البيرة يجوز صلوة لان النجاسة في حدتها  
 ما دام على مقي كذا في رده فيها ولم يجوز صلوة لان النجاسة ليست في موعدها ولا لانه لم يدر فيها  
 جعل شمس لانه هذا التعليل اخرج حيث قال ان من المحجوزات ليس لها دم بل لافان

نجاسة النجاسة

نجاسة النجاسة

نجاسة النجاسة

نجاسة النجاسة

نجاسة النجاسة

نجاسة النجاسة



فان ما ليس بها اذ شمس بيض والدم اذ شمس سواد وهذا الجواب الحق والوسعي  
 لا يمكن في الماء. المنافاة بين طبع الدم والماء بالواردة والبرودة والدم هو الجفجف يعني  
 ان طاقته الخفية فيه وعدم الغلة تستلزم عدم العلول اذا كانت الغلة منقصة فيها ومن لم يثبت ذلك  
 اعتبر على التعليل المذكور بان انتفاء الغلة لا يستلزم انتفاء العلول لجواز ان يثبت علل آتية  
 ومن قال في جوابه ان الغلة الشخصية تستلزم انتفاء علل انتفاء الحكم ومنها كانت لان كونها  
 دافعة ما هو الجفجف لا غير فلم يثبت في تبيينه الغلة بالشخصية اذ لا يشترط ذلك للعرض  
 فان انتفاء الشر لا ينافي انتفاء الشخصية كانت غير شخصية وفي غير الماء كالتخل والعصير قال في  
 شرح الطحاوي اختلاف المشايخ المتأخرون في الضيق والسكان الذي يكون في العصير والتخل قال  
 بعضهم جفجف وقال بعضهم لا يجف من اعتبر الدم قال لا يجف لانه ليس له دم سائل من  
 اعتبره المعدن يقول يجف لانه في غير معدنه ومكانه وروي عن نضر بن يحيى انه قال سالت  
 ابا مطيع وابا حماد البجليين عن الضيق الذي يكون في العصير فقالا جميعا صلب وسالت ابا عبد  
 الله النخعي عن ذلك فقال لا يلبث وروي عن ابي نضر محمد بن سلام انه كان يقول تغسل الايدي  
 انهم قالوا في ثياب العلوة لان هذا يعيش في الماء ويسكن فيه وهو على انه اذا مات في غير الماء  
 افاد انه بقي وقيل لا فادروا عنه ابي يوسف وعدم الانسداد ورواية الحسن عن ابي حنيفة  
 ومسلم عن حماد وموسى بن طراد لا تغسل المعدن قد عرفت انهما انما استدلوا على عدم  
 تجفجس الماء بقتل ما يعيش في الماء على وجهين مني الاول على انه اذا مات يكون نجسا الا انه لا يطهر  
 الشئ له حكم النجاسة لكونه في معدنه وسوجب من هذا الاصل ان يثبت فيه غلة الجفجف وتعلق الحكم  
 لوجود الماء من مقتضى ذلك ان يترتب الحكم عليها عند انتفاء الماء كالا في حق غيره فمن قال لا تغسل  
 المعدن التعليل لترتب الحكم على علمه بانعدام الماء لا التعليل لوجود الحكم بعدم الماء كما لو تم الحكم  
 فوعدت ان مني التعليل على ان الجفجف في الماء على ما افصح فتركوا الدم هو الجفجف قد مر  
 يتصل بغيره السؤال والجواب والاضيق البرقي والبرقي فيه سواد يعني في عدم انفاد الماء وانما

صاحب الغلة

يوفى البرقي من البرقي بان البرقي يكون بين احابله ستره دون البرقي وقيل البرقي ستره  
 الغلة وهو الدم وعدم الماء وهو المعدن ولا يعيش في الماء كما يعيش في الماء فصفنا من  
 ما يعيش الا انه وصف يعيش فيه وفي البرقي لانه سواد في البرقي لا يطهر الا انه لا يرفع طهره  
 في الماء اذ هو الاول ويحل انما في ما في المعدن دون ما في المعدن وهذا الاحتمال اذا مات في غير  
 الماء ثم وقع فيه ميتة واذا مات في الماء روي الحسن عن ابي حنيفة ميتة وبه ان هذا المعنى قال  
 وما في المعدن دون ما في المعدن ميتة فلم يثبت في التعليل كالا في الماء والمحل لا يجوز تقدم  
 الكلام في حكم الماء المستعمل على ميتة كما تقدم الكلام في حكم ما يعيش في الماء على ميتة انما ما  
 ما هو المتصور وادارة اليان التوثيق انما يتبع تباينها وفروقاتها البرقي عن تحاقق الاشياء  
 بسبب من فليقدها بل هذا المعنى وفي قوله في طهارة الاحداث اشارته الى انه يجوز استعماله في  
 طهارة الاحداث ومن زاد على هذا وقال بخاروي محمد بن ابي حنيفة فعدا خطا اذ لا دلالة بوجه ما  
 بما ذكره على الميتة المذكورة وما اشبهه البرقي موافق لمذهب ابي حنيفة لان انما البهيسة البهيسة  
 المايعة يجوز دفنها وانما بقي في الاحداث بلفظ جميع المائتة موافق على ما ذكره عليه ما عرفت فيما  
 سبق خلافا لما كان حاله في جواهر الكفاية لا المستعمل في طهارة ميتة طاهر ومطهر اذا كان  
 الاستعمال لم يغيره لكنه مكره مع وجوده من احوال الخلاف وهو قول الزهري والاولاد في ثيابهم  
 الروايتين عنهما والي ثور وادود وقال ابن المنذر وروي عن علي بن عمر وابي امامة وعطاء بن الحسن  
 وكحول والنخعي انهم قالوا فيمن سبي ربه فوجد في بيته ملكا فيفقه المسح بذلك البطلان بعد ابدل  
 على انهم يرون الاستعمال مطهرا وبه اقول انتهى وفيه نظر اذ يجوز ان يكون مبيى قولهم هذا اشهر الحكم  
 كون الماء مستعملا لا اجتماع في مكان بعد الحكم عليه عن العضو كما هو احد القولين في وقت اخذه  
 حكم الاستعمال على ما استفت عليه فلي هذا لا يكون البطلان الا اذا خذ من الحيطة مستعملا فلا دلالة  
 فيما قالوا على ان المستعمل مطهر وانما الشئ في الماء المستعمل فله انما يظهر كقول محمد  
 في قول طاهر وطهر كقول مالك وفي آخر ان كان المستعمل نجسا فهو طاهر غير طاهر وان كان نجسا

صاحب الغلة

صاحب الغلة



فظهر ظهوره وهو قول زفر أن الظهور بالظهور وهو بعد انقضاء ولا يكون كذلك انما الظاهر  
 يتجس بالاعتقال والجواب أنه المحكي عن ثعلب وروى علي بن هذا ان كان لزبادة بيان  
 النهاية في الظاهرة كان سديا ويعضد قوله بغيره من السماع ما يظهر به والافليس  
 فعول من التعديل في شيء اذا كان بيان نهايتها لا يستدل به على تعليم الغرض فضلا عن التكرار فيه  
 كذا قيل وقد نظر لا ينشأ المشايخي في الظاهر عن غيره الا بظهور الاخر في الغرض وعدمه وانما  
 لو كان الامر كذلك لبطال الاستدلال بقوله وانه من السماء ما ظهر الآيات على كون الماء  
 مطهر الاماكن كالتقطع قبل تعليم الحاجة بالقطع غير سديد في القطع متعدي فيصور غير التعلق  
 مرة اخرى اما الظاهرة فلازم فلا يتصور واجب بان الظهور وان كان اشتقاق من مصدر  
 مما لا لازم كمن جعل متديا شرعا بوجهه ظاهره في العين فيخرج المالحق لان الاعضاء ظاهرة  
 حقيقة هذا التعديل بعبارة انما ينطبق على نافي حتى المدي الآيات بنه من وجه الشق الاول  
 له وموان المستعمل اذا كان متوقفا فاعضاده ظاهرة حقيقة وحكمها سبب الاستثناء الظاهرة  
 كالاسبب للاستثناء الظاهرة وهو روي عن أبي جعفر قال خرج الاسلام في شرح الجاهل الصغير و  
 الاصل في ذلك ان محمد اروي في فائده كتب من اهلها بآبها ان الماء المستعمل ظاهره وهو قوله  
 وهو ما روي عنه قال زفر وهو ظاهر لانه انما غسل به عين ظاهرة في شيء كما كان وكذلك  
 قال الشافعي في غير الحديث وقال في الحديث مثل قول محمد وروي ابو يوسف الحسن عن أبي جعفر  
 انه يجس كمن روي ابي يوسف ان نجاسة تنقية معتدرة بالكثير انما حش وجوبه ورواية  
 احسن لها غليظة كالبول وفي البدايع قد ذكر في ظاهر الرواية انه لا يجوز التوضي به ولم يذكره  
 ظاهره وجس ثم ذكر الروايات المتقدمة انما تم قال ومشايع العواق لم يحققوا الخلاف  
 فقالوا ظاهره غير ظاهر عندنا حتى روي عن العائني ابي الحارث العراقي انه كان يقول انما  
 نجوا ان لا يشرب روي نجاسة الماء المستعمل عن ابي جعفر وموافقا للحققتين من مشايخنا  
 معا وآراءهم وقال في الحظ وهو الاشهر الافليس وقال في الحظ الملبس هو الصحيح وقال

في قوله

قال الاشعري في علي الفتوي وبه قال اخذ احمد وهو الصحيح من مذهب الشافعي وهو روي على ذلك  
 ولم يذكر ابن المنذر عنه غير ما قال السنوسي وسوقوا جمهور السلف والخلف وبه اخذ اكثر مشايخنا  
 منهم الكوفي وصححه لان اجاب رسول الله عليه السلام يتبادرون الي شرب فسالته وتبين  
 يستعمل وضوءه ولكن لم يصيبه اخذ بلامس كفت صاحبه ولولا الظهارة لما فعله او لم نعلمهم  
 عن ذلك كما ينبغي بالاجابة حين شرب ومنه بعد ما جبه ولو كان رسول الله محضو طهارة ما  
 استعمل من الماء لو فهم ذلك خشية ان يتسوا عليه يستعمل غير لان طهارة الظاهر  
 يعني ان الماء طاهر فلا في اعضاء الحديث وحي طاهرة ايضا وانما الوجه المصلي جبا او يحذرنا  
 لانما على جسد جازت صلوة وهذا يقتضي ان يبقى طهورا على حاله الا انه اقيمت بترتبه والاقا  
 القربة تمايز في تغيير ما اقيمت به الآيات صفة الطيب تروى عن المال يجعله مدبر حتى لم يجعل  
 لبي انهم ولكن بقي ظاهره في نفسه حتى حل غيرهم كذلك معنا وقال ابو جعفر وابو يوسف  
 قد روي انه غير ظاهر الرواية من ابي جعفر على قول اخر اقيمت لان شرب هذه الرواية عنه فلا يجوز  
 لان يسهل اليه اسناد قول طاهر عليه السلام لا يبولون وجه الاستدلال به انه عليه السلام  
 كما ينبغي عن البول في الماء العائم كذلك ينبغي عن الاعتسال فيه من نجاسة ولو لانه نجس به كما  
 يتجس بالبول كما ينبغي عنهما منبأ واحدة ومن قال في تفرقه انه عدم كما ينبغي عن النجاسة الحقيقية  
 وهو البول كذلك ينبغي عن الحكمة وهو الاعتسال فدل على ان الاعتسال فيه كالبول فيه فلم يصيب  
 في قوله انه عن الحكمة لان نجاسة الاعتسال لم تثبت بعد وكذا في قوله فدل على ان  
 الاعتسال فيه كالبول فيه لان موجب ذلك ان يكون نجاسة الماء المستعمل غليظة كالبول و  
 الكلام هنا في بيان مطلق النجاسة الشاملة للنجاسة على دفع الشك في موجب النهي الا انما  
 فيه كما توهم من قال فدل اي الحكمة لا بد على الرواية ان الحكمة لم يجوز ان يكون النهي عن البول  
 الاستدلال ان تعال ان القرآن في نظم لا يدل على التواتر في الحكم فلم يجوز ان يكون النهي عن البول  
 لما حذر عن التجسس وضع الاعتسال لما حذر عن ازالة النجاسة صفة الظهارة دون التجسس

خارجة عن البيان صاحب الشافعي

في قوله



وهدايتين في دبايل والنسك فاختاره وهو قوله ولا يغسل فليس فيه من اجابة لان قرآن غسل  
 اجابة بالبول على وجه التسوية من غير فرق دليل ظاهر على ما ذكرناه واللاحق نظم الكلام  
 على ان قوله والنسك فاختاره ليس بذلك لان النسك تمام حديث على ما تقدم قوله  
 لان قرآن اغتسل اجابة بالبول على وجه التسوية وانفع وجه ضعف الاستدلال بان قال  
 انهم من بني الاقل من اجابة بكونه فضا ولو لا الفسة لما بقي منه مع المنقضي لذلك  
 ومنهم من دليل دليل على اي على نجاسة الماء المستعمل ان العجب اذا اغتسل بغيره لم ينجس  
 بغيره بل ينجس بما عليه الماء المستعمل ولو كان الماء المستعمل طاهرا لما افرغوا عليه  
 المسئلة وهو ما خير عمل الرجلين في الغسل المسنون مسلم وانما تعليله بالوجه المذكور في  
 مسلم عند التاكيد بظاهر الماء المستعمل لما في ذلك على اصل التعاليل من نجاسة فليس على  
 في تعليقه انه ما سكته يعاف عنه الطبع وان لم يكن نجسا ويؤيد به ان يكون التاخير المذكور سنة  
 دون فرض ومن ههنا يتبين ما في قليل المس من سبب قولنا لا نكفي في منقوع الماء المستعمل  
 فلما عرفت الغسل في الغسل فها لم نكفي في الغسل المذكور ولا نكفي في المسافر اذا خاف العرش  
 حل له التيمم ولا يؤم بالتوضي وجميع الغسالة للشرب ولو كان لا يتنجس الماء بالتوضي به فجميع  
 الغسالة للشرب مع عذريته في ذلك الموضع ولما نكفينا ان ينجس قوله ولو كان لا يتنجس الماء بالتوضي  
 به فجميع الغسالة للشرب وتقول يجوز ان يكون الوضوء للتعيم لان الماء المستعمل كونه يعافه  
 الطبع خصوصا اذا كان المستعمل مسافرا فان اطراف المسافر لا يخرج عن دون وراجه كبريائه  
 فبعد استعمال الماء في الوضوء لا يبقى الماء صالحا للشرب وان لم يكن نجسا فلو اجماع بالتوضي به ثم  
 يجمع عنه لانه للشرب فكان وجبا على المسافر والحكام على التيمم والوضوء وشبهه وعية التيمم لم  
 يخرج ثم قوله مع عذريته في ذلك الموضع لا يصلح تقوية كما ذكره كما لا يخفى ومن قال في التقديم الوجه  
 المذكور ونحن نقول لو كان طاهرا لما في السفر الوضوء به ثم الشرب ولم يقل به احد فعد  
 اعطاه في التحريم حيث قال يجوز ان يكون حقه ان يقول لو جاز لا اختصاص للجواز على التقديم المذكور

في قوله والنسك

في قوله والنسك

في قوله والنسك

في قوله والنسك

المذكور للسفر وايضا المنكر بالاطلاع الوجوب ودون الجواز فان رخصته التيمم فافهم الوجوب الجواز  
 ثم ان في قوله الوضوء به خلا لان طهارة الماء المستعمل لا يستلزم جواز الوضوء به لتوضي على طهارة  
 اي قد تنكث عن الطهارة فكلان حقه ان يقول جاز الوضوء بالماء ثم الشرب منه على وجه ما قلناه  
 اننا والامة يعني ان الماء المستعمل لا ينجس به احدي الفاسدين المائتين من جواز الصلوة وي  
 الفاسدة المحكية فيقتضي سلبا على ما انزل به الفاسدة الاخرى ويحيى الفاسدة الحقيقية والاولوية في جانب  
 النفس على لان التعديل من الفاسدة الحقيقية تعفو دون الفاسدة المحكية ولا ينبغي بصيرة وروية  
 الماء نجسا حكما الا انما فاعجب شرا على ليس فيه اشكال وصف الاحتمال والاعتباري في  
 كما سبق الي ومن قال والاشكال على الامر في الحقيقة لا يجوز وانما الامور الاعتبارية المحكية  
 فيجوز ان يعتبر قايدها بعد قطع الاعتبار عن قياسها بل ان لا يري ان الملك للبايع امر  
 اعتباري حكومي واحد ان قال بعت وقبل المشتري اشترى الملك من البايع اليه انتهى ولا يخفى  
 ما في تنويره فان الملك لا يشتري من البايع اليه المشتري نعم يردول بالبيع ما هو ثابت له وثبت  
 ملكه في المشتري وفي الوفاء يطلق الاشكال على مثال هذا على التوسع الشايع ثم في رواية  
 عن ابي حنيفة وبه اخذ الحسن ورواية شاذة غير ما ذكرناه فافهم فان وفي رواية الي  
 يوسف عنه اي عن ابي حنيفة وموالي ما ذكر قوله اي قول ابي يوسف عليه بوجود الاختلاف فيه  
 فان اختلاف العلماء ويورث التخفيف على من في ما شبيهه في الحديث النبوي اختلافنا في رتبة  
 والماء المستعمل هو انزل به حديث بان توضي عند غسله ولو سببه والامانة واستعمل في البدن  
 لا بد من الاستعمال في تحقق السبب الثاني ومن كونه في البدن فلا يتحقق بغيره وقصد القربة وهذا  
 ظاهر وان خفي على من قال بسبب كون الماء مستعملا عند ابي حنيفة وابي يوسف هو انما له حديث  
 او قصد القربة عند محمد بن يوسف القربة فقط والابا لا استعمال فيه غير البدن ولو لم يكن وجه القربة كما ذكرناه  
 صحت المسجدة او حيرة فلم يجب من قال وانما سبب فيه ورواية الماء مستعملا فتقول عند ابي حنيفة  
 وابي يوسف بغيره الماء مستعملا باحد من من رواه الحديث او باقية القربة وعند محمد بن يوسف الماء مستعملا

في قوله والنسك







عندنا خلافاً فسخان وكذا الوسخ على خفية وتبي على كنهه تسع باراً منه وكذا الوسخا انسان  
 بالمتاع من السوي بان يكون في موضع عال هو باخذ الماء من الهواء قبل وصوله الى الارض  
 لا يجوز عندنا وعند من يقول لا يصير استعمالاً بالاستقرار في مكان يجوز وهو موضع ظهور  
 فائدة الاختلاف وفي خلاصة الفتاوى المتأخرات لا يصير استعمالاً لم يستقر في مكان ويسكن  
 عن الحركة وبما قررناه ان تقع وجهه ان يقع ما قبل هذا يعني الذي ذكره المصنف الصحيح خلاف ما ذكره  
 المصنف الصحيح خلاف ما ذكره في الاسلام البنية في شرح الجامع الصغير حيث قال شرط الاجتماع  
 في مكان بعد المأبذة وانما الدليل بان فيما اختاره هو عظيم على السكين قد فزع بانه لا تأخير  
 عليه ان لو لم يكن المصنف عنده كون الماء المستعمل ظاهر كما هو اختيار اكثر المشايخ وعليه السوي  
 نحن عليه في المصنف م وما ذكره على جميع من التولين بخاتمة الماء المستعمل القول بانه يصير استعمالاً  
 كما ذكره البعض وجد هو وقد اشار اليه المصنف بقوله او نفي الروايات عن ابي حنيفة ولا ضرورة  
 بعد قال في السراج انما سفيان فقد استدل بسائر من اعتمد على صحة ما ذهب اليه  
 منها اذ مسح اعضاؤه بالمدى والتمس حتى صار كثره افاضاً وتماطر الماء من اعضائه على ثوب مقداره اكثر  
 الغش جازت الصلوة معه ولو اعطى حكمه الاستعمال الذي لم يجره لما جازت ثم جازت في  
 البدائع بان ما مسح بالمدى والتمس على الثوب فهو مستعمل انما لا يمنع جواز الصلوة لان الماء  
 المستعمل ظاهر عندنا وهو الحمار وعندنا وان كان نجساً لكن سقط اعتبار نجاسته بهذا الماء  
 الغضرة انتهى وبهذا اندفع ما قيل لان عدم الغضرة بعد الانفصال اذ كان يكون الثوب نجساً اذا  
 تم شئ هذا والنجس اذا انفس في البئر اي نجس الذي لا نجس على يده وكذا الحديث  
 لعدم الفرق بينهما في حكم الاستعمال وانما قال المصنف في الواسعة انما هو انفس من الماء  
 فانه يفسد لا بالانتفاع في شئ من شئ وهو ان جرد الماء انفس لا يكفي في الطهارة عن النجاسة لان  
 المصنفه والاستسقاء فيضان فيها نجس لا ينجس في الصلوة المذكورة ولو ذكر  
 الحديث بدل الجنب تشي الجواب وانه علم بالصواب وهو شرطه عند الاستعمال الغرض

الحج فانه ينجس

حج فانه ينجس

حج فانه ينجس

اذ لم يكن الماء جارياً ولا في حكمه كالغدير العظيم ولم يوجد الماء بجماله وهو كونه ظهوراً لعدم الامم من  
 ما سطا الغرض ونية التربة فان الماء اذا تغير عند واحد ما ولم يوجد وانما قدم قول ابي يوسف  
 ولم يوسط كما هو حجة لزيادة احتياجه الى البيان بسبب تركه صل فانه كان يجب ان يتبين ان كان  
 كما قاله ابو حنيفة لان الماء عند يصير مستقلاً سقوط الغرض وان لم يوفقاً فانه انما تركه صل في اهل  
 من المسئلة ضرورة الحاجة الى طلب كونه لو لم يسقط الغرض كذا يصير الماء نجساً فيجب البسمة  
 ونظيره ما روي انه قال اذا دخل حبيب يدك في الماء لم ينجس الماء لا يصير من ذلك الحديث عن يده  
 كذا ينسب الماء للحاجة الى الاعتراف وكذا هذا ومن يدع الكلام ما قيل في هذا المقام اي العيب  
 شرطه ابي يوسف للاستسقاء الغرض لا روي ان ينبغي ان ينجس من الماء على  
 بل الماء ابي الذي بال في السجدة وكذا ما قيل ان قيل انما استسقاء الغرض ممن فانه يسقط عنه  
 وان لم يوفق سقط به يصير الماء مستقلاً كونه احد الامم من اجيب بانه تركه صل في هذه  
 المسئلة ضرورة الحاجة لانه بعد ما قال المصنف ان العيب شرطه عند في استسقاء الغرض لم يبي  
 مورد للسؤال المذكور نعم بقي الحاجة الى بيان وجه العدول عن صلته هنا كما ذكرناه انما الرجل العمد  
 استسقاء العيب يعني ان العيب يس شرطه عند في الطهارة وكذا النية ليست بشرطه عند  
 فيها وقد وجد كنهها بالانفاس فثبت طهارته الرجل انما طهارته الماء فلان السبب عند في كون  
 الماء مستقلاً منصرف في فائدة التربة وهي بالنية وقد فرض تنقاعها في الصورة المذكورة وبما قررناه  
 ان يقع وجه تعليله وما في كلام المصنف من الاقتصار من قبل لاكتفاء بما هو المهم ذكره لظهور ما فيه  
 لامن قبل التحليل لعدم فائدهم في شئ من شئ وهو ان الماء المستعمل على طهره فانه ينجس في  
 الحكم ان في موطأ طهارة الماء لعدم نية التقرب لان غاية ما لازم من وجوده ما يكون الماء مستقلاً  
 فالصواب ان يقال وعند محمد الرجل طاهر والماء بجماله اي باق على طهره فانه ح كونه لعدم  
 نية التقرب ما فيه في الحكم ان في لان الماء المستعمل غير طهره عند الاستسقاء الغرض عن بعض  
 بادل الامتات لعدم استسقاء العيب ونية التقرب عند في سقوط الغرض وكفاية سقوط

الحج فانه ينجس

الحج فانه ينجس

الحج فانه ينجس

الحج فانه ينجس



في كون الماء مستعلا وكون حكم الاستعمال نجاسة وانما يعمد الى ما أحدث في بقية الأعضاء  
 لأن الماء نجس باستعماله الغرض عن بعض الأعضاء لم يسبق صالحا لانه أحدث عن بقية ما  
 الرجل لا يظهر الا بغيره والحدث من جميع الأعضاء لم يسبق صالحا فثبت انه نجس على ما قيل  
 عند نجاسة الرجل نجاسة الماء المستعمل لا بد من البقاء السببية وذلك ظاهر فمن وسم  
 عدم الحاجة اليها كما سقطا فندد وسم وقال صدر الشهدا والعصم في نجاسة الجنابة وقيل  
 في وجهه لا بد من الملاقات صار لا يستعمل الماء المستعمل لا يزال الحدث نجاسة اجنبية  
 في الرجل من الناظرين في هذا المقام من حيث قال كيف يصير الماء مستعلا باول الملاقات  
 واحدا لا من لم يوجد وموشط عند بقية فلو كان الماء مستعلا وكان لم يتاخر في قول الحق  
 الماء لا سقطا الغرض عن البعض باول الملاقات او لم يجدنا اهل غفافي فهم معناه ثم قال  
 يعود ذلك ولو قيل باول الملاقات صار الماء والنجس لا يند الطهارة في الرجل على جنابة لكان  
 اولى والعجب انه يعترف بصيرته الماء نجسا باول الملاقات ومع ذلك كيف يتصور كونه مستعلا  
 به نجاسة ليست الا اثر الاستعمال ووجه ما ذكرنا نجاسة الرجل نجاسة الماء المستعمل لان  
 جميع البدن في حق الاغتسال كعضو واحد وكذا يجوز نقل النجاسة فلا يصير مستعلا باول الملاقات  
 فيظهر جميع البدن بالانفاس لعدم اشتراط النية في سقوط الغرض فبعد ذلك يصير الماء مستعلا  
 نجسا لثبوت سببه وموازاة أحدث في نجاسة الرجل نجاسة وهذا التفصيل بين العضو  
 فالتلخيص الجليل لان النية لا يشترط في سقوط الغرض عنده سقط الغرض بالانفاس وصار  
 الماء مستعلا والرجل متنجس بنجاسة وهو موافق الروايات عنه يعني انه كونه نجسة  
 لا اصل المتفق عليه وهو عدم تحقق الاستعمال قبل الانقضاء من لم يفرق بين الاوفاق والافرق  
 عليه يكون ارفق واسهل للمسلمين ولو كان المراد من هذا الحكم ان يقول وهو ارفق الروايات  
 عليه قالوا على اقل قوله لا يجوز الاغتسل ولا قراءة القرآن وعلى الثاني يجوز قراءة القرآن دون الاغتسل  
 وعلى الثالث يجوز كلاهما وكل باب رتب قد ظهر وهو اسم جلد غير مذبوح انما ذكره ليعلم في

جاء في نسخة

جاء في نسخة

جاء في نسخة

جاء في نسخة

المستثنى دون الا ان كان مع كونه مناسباً لمستثنى منه لان الكلام فيها بعد الباقية وهو بعد  
 الدابة وهو بعد ما قبل الا ان كان مع كونه مناسباً لمستثنى منه لان الكلام فيها بعد الباقية وهو بعد  
 كلامنا في بيان الماء الذي يجوز الوضوء به واجيب عنه بان المسئلة المذكورة تتعلق بلذنه  
 بالصيد المناسب لمطهارة جلد الصيد بالرباع وبالصلوة المناسبة لجواز الصلوة فيه وبالطهارة  
 المناسبة لجواز الوضوء منه ولما كانت نهاء الالة على ان الماء لا يتنجس فيه ولا يخرج عن جواز  
 الوضوء به مناسب ان يذكر في الباب المذكور وجازت الصلوة فيه بان يجعل لباسا وينظم  
 منه نظير الماء الذي يجوز الصلوة عليه بان يجعل معلقا وذلك الالة معقودة في العكس من  
 ظهر وجه اشارته قوله في علي عليه قبل قوله قد ظهر اها وحصول الطهارة ومن حكمها جواز الصلوة فيه  
 والقصور منه فما اذا بدت في ذكر ما بعد ذلك واجيب بانه احسن من ذلك ان قوله لك فانه  
 قال يظهر ظاهره دون باطنه فيصلي عليه لانيه ويسهل لباسا لا يطهارة يجوز الوضوء فيه ولا  
 يذهب عليك ان تمام الجواب بما قلنا فانما نحن انقصر على الاول لم يردنا لا يعني في دفع الاستدلال  
 عن ذكر الحكم للاخبر الاجل اخبرنا في الروايات اخبرنا في رواية زيادة الماء والنون لصلية ثلثها في  
 خذريس لانها لا تزداد فانية مطرقة بخلاف ثلثه ثلث شربته وحصل وقولنا انها لا تزداد مطرقة  
 وعلى ابن سيدة انه مشتق من خذرا العين اي ضيقها فربما هو على هذا في زيدي النون والياء  
 فوزنه فعل في اقامة تحية الالة في موضع الالة كما قدم صوامع وبيع في قوله انه لم يستصاع  
 ومنع وصلوات ومسا جدم ان استثناء جلد الادي بدل على انه لا يظهر وفي المحط والبدل  
 جلد الادي يظهر بالرباع لكن بحرم سطحه ودينه ولا انتفاع به احتماله ثم ان في ظاهر  
 الرواية جلد اخبرنا لا يندب لانه يندب ولا يظهر فان قلت فعلى هذا ثلثه لكانت  
 المذكور لانه ينهم منه انه يندب لانه لا يظهر قلت انه استثناء باعتبار المعنى فكانه قال كل  
 جلد يظهر بالرباع الا جلد اخبرنا لم يندب في رواية اخرى على الاحكام كلها لالة على انه قصد بالال  
 على جميعها بما عرفت ان ثبوت الاخبر من هذا لا يفتك عن ثبوت الاول فيه نوع تعرض لمن فرق بها

جاء في نسخة

جاء في نسخة

جاء في نسخة

جاء في نسخة



فقال ومن لم يتبين القصد المذكور قال استدلل على الظهارة دون الاخيرين وسميت لذلك  
رواه ابن عباس رضي الله عنهما افرجه النسائي في الدارج من سننه والترمذي وابن ماجه  
وابوداود وفي كتاب اللباس وملك في الموطاء وابن حبان في صحيحه واحمد والشافعي  
واسحق بن رويبه في مسندهم وروى الدارقطني من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقال اسناد  
حسن وكذا في كذا وضعت بسفحة عامة نعم ما يؤكل لحمه ولا يؤكل حبه على كذا في جلد الميتة  
فانه قيل انه لا يظهر بالباطن لكنه يتفقع في الجاهل دون المايح فيعمل جواربا للحيوب في ذلك  
والفعل ونحو ما قيل من ان النعل عنه ضعيف لانه ذكر في جواهر المالكية ان جلد الميتة يظهر بالباطن  
عنه ما كان لا ياتي ان يقال وموجه على احمد لان مذهبه ان جلد الميتة لا يظهر بالباطن لا يقال الحديث  
قد خضع منه البعض وسجله الختم في الرواية فيجوز ان يختص منه جلد الميتة بالقياس لا تنظر  
في الاصول ان العام الذي يخص منه البعض يجوز تخصيصه بالقياس لا عن ان جلد الميتة  
والادوية لم يجرها عموم الحديث لان احدهما لا يندفع لانه يندفع ولا يظهر والآخر يظهر لانه يندفع  
غاية لا رخصة في وابعثه فهذا الاعتبار رتب ان يقال انه لا يظهر بالباطن وايضا لا يجوز تخصيص  
جلد الميتة بالقياس لان فيه تعطيل للنفس المذكور لان جلد الميتة ظاهر الاحتياج اليها لثباتها  
والاحاض بالهنيء الواراه في حديث عبد الله بن عكيم قال انما ما كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل موته  
بشهر ان لا تشقوا من الميتة باب او عصب رواه اصحاب السنن الاربعة افرجه النسائي  
في الدارج والباقر في اللباس وقال الترمذي حديث حسن لانه اسم لعينه المذكور في كذا  
الخليل وحكاها الفخر بن شميل في المعجم وغيره من اهل الثقة فلا بد من عموم قوله انما باب  
وينظر في المعارض بينهما وموجه على الشافعي في جلد الكلب استثنى ان في مع الختم في الكلب  
لانه قال كلما كان في الحيوة ظاهر اعاد جلد الميتة بالباطن ظاهر او كان في الحيوة جسد الميتة جلد الميتة  
ثم ان ثبت عند من جلد الكلب حيوة وله انفس الانا ومن ولو وجد سبعاء ثم ان تخصيص  
الاجحاج عليه الكلب على ما في الكسار وفي البسوط ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يظهر جلد الميتة

في جلد الميتة

الاجحاج عليه الكلب على ما في الكسار وفي البسوط ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يظهر جلد الميتة

بالدباغ عندنا ان في قياسا على جلد الخنزير والادوية فعلى هذا نعم الاجحاج عليه الكلب  
وغيرهما لا يؤكل لحمه وليس الكلب نجس العين انما رده الى الجواب عن قياس الشافعي الكلب  
على الخنزير وانما قلنا ان رده لان قياسه لم يذكر علم ان روايات البسوط اختلفت في الكلب  
فانه ذكر في باب الحديث منه وجد الكلب يظهر عندنا بالدباغ خلافا لحسن بن زياد والشافعي  
لانه عين نجس عندنا ولكن نقول لا تنفع به مباح حالة الاختيار فلو كان نجس نجسا لما ايج الا  
تنفع به بهذا التفرع بانه ليس نجس العين عندنا ثم ذكر في بيان مسئلة صور الكلب فقال  
والصحيح من المذهب عندنا ان عين الكلب نجس لانه يشبه اليد في الكلب بتولده وليس  
الميت نجس من الكلب وفي تخير ثم قال وبعض شياخنا يقولون عينه ليس نجس وسندوا  
عليه بظاهرة جلد الميتة بالدباغ وذكر ايضا في كتاب الصيد في مسئلة بيع الكلب في التعليل فقال  
وبهذا يبين انه ليس نجس العين وذكر في الايضاح اختلاف الرواية فيه وفي بسوط شيخ الاسلام  
انما جلد الكلب نجس من اجابنا فيه روايتان في روايته يظهر بالدباغ وفي رواية لا يظهر فهو الطاهر  
من المذهب في الدباغ اختلف المشايخ في كون الكلب نجس العين فمن جحد نجس العين استدلل  
بما ذكره ابو يوسف في العيون ان الكلب لو وقع في الماء فاشتق فاصاب غيب ان رآه  
اكثر من قدر الدرهم ينجس جوار الصلوة وفي الذخيرة وتجريد القدر في ان نجس العين عنابي  
يوسف ثم الا ترى انه يتفقع به حرامه واسطفاوه فقال كما العهد يظهر بالدباغ ولا يشك كل هذا  
بالسرمين فانه نجس العين مع انه يتفقع به ايتاد وتقوية للزناعة لان هذا انتفاع بالاسم بهلاك  
وسواء في نجس العين كما في الانتفاع بالخنزير في التخليل ومن قال لانه انتفاع بالابل وهو جازم  
كما لو من لحمه ثم رآه لم يعب كالا ينجس بخلاف الخنزير منقول قوله وليس الكلب نجس العين  
وبه نعم الجواب بالفرق بينهما ومن سمع انه منقول قوله انما جلد الخنزير نجس ومن لم يعلق به من حيث  
ان الجواب المذكور لرفع السؤال الوار عليه سيفر اليد لم يلقه في كذا في القدر في القدر الباق  
بدا المضاف والمضاف اليه فقد ان سيفر في المضاف دون المضاف اليه نص عليه هذا القول

في جلد الميتة

في جلد الميتة



في ضام السقط وعلل بان المقصود بالذكور المضاف دون المضاف اليه لانه مذكور بطريق  
التيقيد لا يكون مناطا للشيء وانما ثبت ثم قال ان رجوع الضمير في قول ابي الطيب فاضل الكتاب  
اعراض لذكر الزمن بما من الهم اخلاص من النطق بمعنى ضمير اخلاص الى المضاف اليه  
مواخرج من التعاون وادخل على العكس لا يقال ان المضاف اليه قد يكون مقصودا فيرجع  
الضمير اليه كما في قولنا رأيت ابن زيد فاحبته بان انكبت فاضل لان الاصل المذكور فانه اذا كان  
الكلام صالحا لان يرجع الضمير الى كل من المضاف والمضاف اليه كما في النفس المذكور والمثال  
المذكور ليس كذلك فالصواب في الجواب ان يقال ان ما ذكره صدر الافاضل معارض بما ذكره  
صاحب الكتاب في تفسير قوله والذين ينقضون عهدنا من بعد ميثاقه من ان لا يجوز ان يرجع  
الضمير في ميثاقه الى العهد او الى العهد منه وما ذكره في تفسير قوله من بعد ميثاقه ليس كالمعتكف  
من ان ذكره ليحتمل بما المذكور تاما المؤث باعتبار اللبس والصحة فلما جاز الامر ان يجر  
شايها كان مرادنا الى المضاف اليه وهو الضمير اولي لا في من العمل بها لا شمالا على العلم  
لا ينكسر قبل لام ان في عوده الى الضمير علمها لان الجمل على تقدير عود الضمير الى العلم لا يكون  
بخس او على تقدير عوده الى الضمير يكون بخسا وفي كون الجمل بخسا وغيره بخسا فاعلمت العمل بها  
واجب بان الضمير لا يجوز ان يرجع الى العلم والا كلام المصادرة لان قوله فانه رجس خرج  
في مقام التعليل ووجه الشئ مع صلاحية للعدا لا لذكر آية النجاسة فلو رجع الضمير الى العلم  
لكان تعليل الشئ بنفسه وهذا الجواب مع بعد عن الصواب لا يرفع السؤال بل يكون و  
جهل او لعدم رجوع الضمير الى العلم وانما فاضل مع بعد عن الصواب لان قوله فانه رجس  
للموت وبيان انكسر نهال استلال عليها وكون الموت آية النجاسة وعلامة لها نظر الى المجتهد  
لا ينافي كون النجاسة حكمه وعلامة لها وذلك ظاهر ومن يهاجرون ان ما ذكر في الجواب من ا  
الوسا وسر الشيطانية لاسن الالهات الربانية كما ربه العاقل المذكور فالصواب ان يقال  
ان ان ثبت على تقدير رجوع الضمير الى المضاف وهو وجه العلم ثابت على تقدير رجوع الضمير الى المضاف

رجوع الضمير الى المضاف

رجوع الضمير الى المضاف

المضاف اليه وهذا هو المراد من العمل بها على تقدير المذكور وانما وجه المناقاة من سوء الفهم لان رجوع  
النفس على تقدير الضمير الى المضاف ووجه العلم لعدم رجوعه بسا لاجرا حتى يكون مضافا الى تقدير  
رجوع الى المضاف اليه ووجه الاستغناء بوجه الادبي لكرامة عاجية اها بما يعوم ما رووه  
عن مالك والشافعي توجه ان يقال انكم ايضا يجوزون رجوعه في جملته بخبره والادبي تداركه  
المس بما حصل انهما خارجا عن النفس المذكور بما دل على ان الضمير يخص الجرح وبما دل على ان  
وجه الاستغناء بوجه الادبي لكرامة فوق وجه الاستغناء مترتبة بقوله لا يختلف من وجه  
المعنى فان لم يكن معطوفا عليه من جهة اللفظ ومن لم يثبت لاقربنا قال في متعلق بقوله والادبي ثم ان  
المعلوم ان حكمه في الحديث لا ينافي ولها وانما ان ذلك بطريق النسخ يوجب تخصيص هذا العلم به  
ولذلك لا يفتي بانهما وهو الحكم بوجهها عند وقت تقرير في الاصول ان شرط النسخ اذ لم يكن تاما ان يكون  
النسخ متراخيا عن المنسوخ وشرط تخصيصه ان يكون متاخرا عن العام غير مترسخ عنه فيقال  
فان قلت ما وجه رجوعها عن المروني فهو تخصيص يحتاج الى تخصيص متعارف على هو المذهب ام  
نسخ يحتاج الى نسخ متاخر قلت عدم طهارتها ثابت بالكتاب فان كان متاخرا عن الحديث  
فهو نسخ لا محالة وان كان متقدما عليه منع التساؤل لقوله في النسخ وخبر الواحد لا يعارضه  
فصل عن ان ينسخ وان كان متاخرنا كان مخصصا والخروج عن حكم الحديث ثابت في الجمل بغيره بقوله  
فما كانا اخطا في السؤال لم يصح في جواب اما اول افلا ان المذهب كون المخصص متاخر الاما  
وانما ثانيا فلان شرط النسخ التفرق في النسخ لا التمايز والفرق وانما هذا في السؤال وانما في  
اجواب فلان قوله فان كان متاخرا عن الحديث فهو نسخ لا محالة فاسد لما عرفت ان المتأخر  
اذا لم يكن متراخيا يكون مخصصا وكذا قوله وان كان متاخرنا كان مخصصا فاسد لما عرفت وجهه  
ثم انسخ المتن واللف وهو دواعي الكتاب بين كل باب وبين فقهه ليرتفع الي بيان الدباغة  
المعتبرة في النسخ فيه فليس هذا من قبل بل ذكر استطراد كاسبق الى بعض الاما قال في  
اخبرنا في كتابنا ما راخبرنا ابو جعفر عن حماد عن ابراهيم قال قال في نسخ الكتاب فهو دواعي

رجوع الضمير الى المضاف

رجوع الضمير الى المضاف

رجوع الضمير الى المضاف



الشمس والشمس طالع يعني لا شمس طرية ردة على الشافعي حيث قال لا يجوز الدابة  
الأكبل ما يشف نفوس الجمل ويطلبه ويمنع من ورود الفاعلية كالشيء القرض وغير ذلك  
فما يعمل من العنق وشدة الرمان وغيرهما يطهر بالركوة انما قال بالركوة ولم يقل بالذبح  
كيلا يحتاج الي ان يقال بشرط ان يكون من اهل في حمله وموابعه البية والمجيبين ولم يترك  
السمية عادا لان الزكاة ليست بطلاق الذبح بل الذبح المقارن بالشرايط المذكورة ومن  
لم يتنبه لذلك قال يعني المذكورة انما حصلت من الابل بالتمية فان ذكوت المجوبى ليست  
بمطهرة قال في البدائع ومواقع من المذهب ردة على ما ذكره بعض المشايخ من انه انما يطهر  
جلد الحيوان بالركوة اذ لم يكن يحسن ان لا يطهر نبتة تنكيز العنق على ان المراد من الركوة  
هو الذبح والتعريض بالركوة كقصة بنت عليه فيل في الذبح في ازالة الرطوبة بالتمية  
لانما يمنع من اتصالها بالركوة بل بعد الانفصال وكما كان الذبح بعد الانفصال من لابل وطهر  
كان الركوة المانعة من الاتصال ولي ان يكون مطهرة وكان هذا القائل على معنى ان لا يطهر  
اقتضاها حصول لمرأى في العمل فلهذا والاعا اقدم على التحليل بقوله لانما يمنع من اتصالها ببقائها  
موضع نظره ووان المرأى بالركوة انما هو الدم المسفوح لا الرطوبة ودفعه بان يقال انما يعتبر  
في طهارة الجمل زوال الرطوبة بالتمية وهي نزول بزوال الدم المسفوح لا زوال طلاق الرطوبة  
ولذلك يطهره وان لم يكن ما كولا حتى اذ اصابه من اللحم المتعلق بالذبح اكثر من قدر الدم جازت  
الصقون قال في البدائع الذكوة يطهر الكركي بجميع اجزائه الا الدم المسفوح ومواقع في الكا  
الحكم خمس في الصحيح وكلامه هنا مخالف لما ذكره في الذبايح وفي النهاية في طهارة اللحم ضعف  
لان حرمة اللحم دليل النجاسة ويؤيد هذا المعنى ما ذكره في الاسرار من جلود السباع يطهر بالركوة  
عندنا خلافا لما في الشافعي ثم قال الجمل متصل باللحم واللحم خمس لا يطهر بالركوة فكيف يكون جمل طاهرا  
ثم اجاب عن هذا بان من مشايخنا من يقول اللحم طاهر وان لم يحل الاكل ومنهم من يقول بخمس  
وهو الصحيح عندنا لما مر ان حرمة في فلهذا تدل على النجاسة وكذا نقول بين اللحم والجمل جلد رقيقة تمنع

الذبح

الذبح

الذبح

تمنع حاشية اللحم الجمل الطيب فلا يخس وكذلك في الناطق اذ اصابه من اللحم السباع كالثدي ونحوه  
اكثر من قدر الدم لا يجوز صلوته وان كان مذبوحا وعن الفقيه في جملة اذ اصابه من اللحم السباع  
الوحش وقوفه لا يجوز صلوته ولو وقع في الماء افسد كذا في فتاوى قاضي خان وكذا الكركي  
كل حيوان يطهر جلده بالذبح يطهر بالركوة قد ايدل على انه يطهره وشعره وسائر اجزائه وقال بعض  
المشايخ يطهر جلده لا غير ذلك منهم من يحكي والفقيه ابو جعفر والاقول قرب الى الصواب وقال  
في المغني وهو الصحيح لان نجاسة اللحم والشحم اعتبارا بما فيه من الرطوبة بالنجاسة وقد انفصلت  
بالركوة ومن المشايخ من قال لا يطهر جلده بل ينو الغنغ لان حرمة لا كرامة دليل على نجاسة  
وفائدة الخلاف تظهر في نسا الماء بوقوعه في جوفه وجواز حملها في طهره وكلامه وجواز صلوته و  
جواز بيعه وعدد من قال بانها طاهرة يجوز بيعه لانها تنفع في الجمل ويبلغ كلامه وسنأمله قال في  
المزني والنجس هو الاصح وشعر البنية اراد بالتمية في غير ختمه اذ هو يجمع اجزائه بخمس العين  
على انه لا حاجة فيها لا يقال قد دل قوله تعالى في الحي العظام وهي رميم على ان في العظم حياة لان  
المراد به صاحب العظام لان قوله وهي رميم بابا اخرج عنه ان يقول وهو رميم بل لان المراد من  
اجزاء العظام ردة بالي ما كانت غضة رطبة في بدن حي قال الله تعالى واوحينا الارض بموتها فان  
الاجزاء انها ايضا ليس على معنا التحقيق ولهذا لا ينال لم يقطعها اذ لم يتصل اثر القطع باللحم  
كقشر الظفر وشدة القرن وقطع طرف من الشعر وانما لم ينال لم يقطعها لان اتصاله باللحم اذ الموت  
زوال الحيوان يعني ان الموت لا ينفك من زوال الحيوة لانه نفسه كما يوجد طاهر البقاء فكيف  
وقد ذكر في تحليل قوله فلا يحكمها الموت ومنه ان يكون الموت وجودا فان الحمل من خواص  
الموجود وكذا انما على هذا الصانع في تمثيل ما بين الموت وزوال الحيوة من القاذم من غير ان  
تنبه على شدة الارتباط ووقع الملازمة ومن لم يتنبه لذلك قال في هذا المقام قال وماذا  
الحق الا الضلال وانما في الكلام على كون الموت وجودا كما هو مذهب بعض المتكلمين لا في قولنا  
لظواهر الآيات والاحاديث منها قوله تعالى خلق الموت والحياة فان الظاهر من انما خلق الابدان

الذبح

الذبح



وان كان معنى التقديم ايضا معتلا ومن يدع الكلام في هذا المقام ما سبق الى بعض الادام وهو  
 قبل لان زوال الحيوة ليس بوجودي قبل زوال الحيوة وجودا فقلت ثم فيكون زوال الحيوة  
 وجودا وان قلت فيكون زوال الحيوة حياة وسوء لان عدم زوال الحيوة عبارة عن الحيوة  
 وانما قبل لان زوال الحيوة ليس بغيرها وكيف يقال هذا زوال الحيوة مع الحيوة لا يجتمعان  
 وليس معنى التفاد الالهة ان الغفول عن معنى التفاد وانه وفي الترتيب **وستر**  
**الان** في شعر الادبي عن العبادات في رواية بخرجة وفي اخرى ظاهرة وسوء الاتي  
 وقال في شعره عن روي الزكي عن الالف في ان ترجع عن خمس شعر الادبي **فصل**  
**البيتر** لما ذكرنا نوع المياه التي يجوز الوضوء بها ومن جعلها ماء البيتر وكان له اشتراك ببار  
 المياه من حيث جواز التوضي به كمن له التمتع ان من من حيث اختصاصه بالظاهرة بالبيتر  
 بسوء مخصوص من التسمية ذكر في الباب المذكور وفصل عن سائر المياه ومن قال ذكر  
 عتبه الفصل المتقدم فقد اخطأ من وجهين احدهما ان التقديم باب الفصل فانه داخل في الباب  
 المذكور لا معقب له فانه منفصل عن سائر المياه ومن قال ان الماء المذكور كالماء المنعيل لا يتنجس  
 كل عند وقوع النجاسة فيه حتى يراق كلمة ورد عليه ماء البيتر نقضا في انه لا ينزع كل في بعض الصور فذكر  
 ماء البيتر في فصل على حد بابنا الوجه الفلاني لم يدان ما ذكره لا يصلح وجهه ان ذكره البيتر في فصل على  
 حد بل انظر منه ان يدكر مع ما ورد عليه نقضا غير منفصل عنه وادواته في البيتر نجاسة كبر  
 النجاسة لان الماء ونجاسة مخصوصة وهي التي لا ضرورة فيها فلا يدخل فيها ذكر مثل البعثة والبعيرين وقصد  
 انقص من التسمية بذكر في الكشف في سورة النور حيث قال لم تكلم الماء في قوله من ماء  
 واجاب بجوابين احدهما ان المعنى فلهما من ماء مخصوص وهو النجاسة نزع قال الجوهري  
 نزع البيتر نزع ما استقيت ماء طاهر فلا يجوز في قوله نزع نزع ولا تقدير بل لا صحة له  
 عرفت ان النجاسة صفة البيتر حقيقة لا صفة الماء بل يجوز في قوله نزع ما فيه من الماء ان قال  
 نزع البيتر اي ما اصابه من النجاسة لعدم الالباس لما ان نزع البيتر غير ممكن وانما نزع

نزع البيتر

نزع البيتر

نزع البيتر

باعتبار لاسناد الظاهر في ذلك ان هذا من قبل اطلاق اسم الخلق على كل شيء في الشعر فقد اخطأ  
 من وجه اما انما اخطأ عرفت ان النجاسة صفة البيتر لا صفة الماء وانما اخطأ في تقدير النجاسة على من  
 يجوز فان كانا طهرين على حد لا يعتبران معا وانما اخطأ في التجوز على تقدير الحاجة اليه يكون في  
 الاسناد لا في المسند اليه كما يحتاج في تجميع امثالنا نثبت الى التوجه قليل لا يجوز ان يكون الضمير  
 بجهة لان اخرجها لا يظهر البيتر فلا يتم جواب المسئلة ورد عليه بان قوله نزع ليس بجواب  
 وحده بل الجواب هو ما بعد من قوله وكان نزع ما فيها من الماء طهارة بها لان قوله وكان عطف على قوله  
 نزع اي نزع النجاسة وكان آه ولا يذهب عليك ان الرد والرد وكلاما مبينا على الغفول  
 عن معنى النزع وعن كون النزع حقيقة هو البيتر لا ما فيها ثم ان ما ذكر في الرد من ان الجواب مجموع  
 قوله نزع وكان آه ليس بشي اذ قد عرفت ان قوله نزع النجاسة والماء وكان نزع آه او يقول  
 نزع ما فيها من الماء طهارة وانما التحريم على الوجه المذكور فظاهر في ان جواب المسئلة الاولى قد  
 يتولد نزع وان قوله وكان آه مسئلة اخرى ذكرنا في كالتعليق بها قبل انما اطلق النزع في جواب  
 المسئلة الاولى ولم تقدم بشي لان لم يعين ما وقع فيها من النجاسة فاي نجس وقع فيها يجب نزعها  
 وليس بشي لما عرفت ان النزع استيقنا الماء كونه فان قلت لا يظهر البيتر لم يخرج النجاسة فذكر  
 فيها ما معنى قوله وكان نزع ما فيها من الماء طهارة لما طهات لما كان الماء الذي كان نزع  
 طهارة لها جملة الماء الذي اجتمع فيها من النجاسة لم يكن نزعها الا بعد اخراج النجاسة فكان ذكر نزع  
 ملك بطله مغيبا عن ذكر اخراج النجاسة وهذا لا نزع ما قبل انه لو لم يخرج النجاسة في قوله نزع في الجواب  
 لا يكون الا اخرج النجاسة وذكر ولا يظهر البيتر الا باخراجها واجيب بان الضمير راجع الى البيتر كمن  
 لا يدرى النجاسة بل يجعلها موصولة حتى يعود المعنى الى نزع ما في البيتر نشاء النجاسة والماء جميعا  
 ويكون اسناد النزع الى البيتر من قبل جوي الشعر على ان الجواب الذي ذكره لا يشفي لانه على  
 تقدير صحة انما يتبع قوله اذا وقعت النجاسة في البيتر نزع ولا يصح قوله وكان نزع ما فيها من الماء  
 طهارة لما مع ان ورود الاكشاف على الظاهر على ما هناك عليه بتقريره وايراد عليه وانما خلقا

نزع البيتر

نزع البيتر

نزع البيتر

نزع البيتر



على تقدير محتملة لما عرفت ان بناء الفعل من غير ان يثبت اليه قد تم ان في قوله وكان نزع  
ما فيها من الماء دلالة على انها بطارية النزع من غير توقف على غسل حيطانها واخراج ما فيها من  
الاصوال والاجار ذكر في الخلاصة وكذا الدلو والجبل يظهر بطارية البرية وكذا اعددة الحقير تظهر  
بطارية اليدها اذا كان نجاسة على يورجل فخليل على عود القدر وجبت الماء على بيت والحار ومن  
السلف ههنا من في العدد الاول من الصحابة رضي الله عنهم ومن في غيرهم وكذلك ابن عباس  
رضي الله عنه امر بنزع جميع الماء حين مات زنجي في بيته زمزم وكان ذلك في خلافة ابن الزبير  
ولم يخالفه احد فافقه الاجماع بطلان البرية بخلاف ما فيها من الماء ولا ينفك اليمن خالف الاجماع  
بعد ذلك ومن ههنا اتفقوا وقول ابن قال في تفسير السلف ومن بعدهم يدل قولنا ومن  
في غيرهم وبين بطلان ما نقله عن بعض الشافعية تشييعا على صاحبنا ان الدلو التي يظهر البرية  
وكيس يخرج الماء الجف من الظاهر حيث ذلك التشييع منهم تشييعا على الصحابة رضي الله عنهم  
التابعين رضي الله عنهم جميعا ومن اجل البرية مبنية على بيع الامار دون العباس لان  
الايتية منها متعارفة كما توهم بالان الماخوذ به في تلك المايل مخالفت ليعاس لان موجب الفرق  
بين الرطب واليابس والصحيح والمنكسر والروث والخفي واليه والوارث في الاخر عدم الفرق  
بين هذه اشكال الضرورة لكل وقيل لان موجب الميعاس احد الامر من انما ان يظهر البرية  
كما يتجسس الماحول والحدان وانما ان لا يتجسس اصلا اذ اذ انبع الماء من اسفله لكونه كالماء  
الجاري يابس يستقيم لما عرفت ان ههنا قاسا او يفرق بين النجاسات المواقعة فيها وبوجوب التفتيش  
فيها وايضا قد يرد قوله فان وقعت له باله التفتيشية يقتضي ان يكون الماء من العباس المذكور وان كان  
وقد خرج عن هذا ان قال جميع راوي ابو يوسف على ان ما البرية في حكم الماء الجاري وهو كالماء في  
حوض الحمام اذا كان ينصب فيه الماء من جانب وبأخر من جانب الا يتجسس با دخال البرية  
فيه لان ان كان الراي وانما الاخر حذر من مخالفة الاجماع وقيل ثم قلنا ما علينا ان توجب تشييع  
بعضها ولا تخالف الاجماع ليس يتحقق لان الذي اوجبه في بعض الصور نزع كل ما لا يخرج بعضها واما

الشافعية

صاحب المصنف في النجاسة

وانما الاخر ارض ياذن ان اريد بالنياس النجاسة من غير ان يثبت اليه قد تم ان في قوله وكان نزع  
منه فانه ورد الشريعة على خلاف النجاسة الصريح كيف من شرط النجاسة انما ان لا يكون في  
النوع من خلافه قد دفع بان الماء هو الصحيح من لدن ورود النجس على خلافه فلا اشكال ومنه النجاس  
المطلبة اذا عدل عنه الى الاستحسان بالنجاس الخفي او غيره فانهم فانه في فان وقعت شرع  
في تنقيح الماء بقوله دون النجاس بذكر المواضع التي خالف فيها النجاس ومن قال انه يشترط  
اليها يجب نزع من الماء بحسب ما يقع فيها من النجاسة فلما لم يأت في الماء التي حذر بها الكلام  
وجاء الاستحسان اعلم ان الاستحسان وجهين احدهما ما ذكر في الكتاب والثاني ان البرية يشترط  
مطلب لانها في الماء ما شئ ثم لا يشترط اختلافها من اعتبر الوجه الاول فقالوا يتجسس بالبرية  
لا لضرورة ولا لمؤذي فيها وقرئوا بين ابارك الامصار وبارك النكولات ومنهم من اعتبر الوجه الثاني  
فقالوا بعدم التجسس في كل لان كون طلبا لا يختلف واما اذا كان الواقع منكسر فاعلم ان الاول  
لا يجب بالان البلوي والضرورة لا ينفصل بين الصحيح والمنكسر وعلى الثاني يجب بالان  
الماء داخل جرابه من اجاب الذي انكسر واما الرطوبة في ظاهر الرواية لم يفرق بينها وبين البنية  
نظرا الى الاول من وجهي الاستحسان لان التبرج العاصف يتوي على مثل مثل منها والعامة في  
البرية تكلف بها وعن ابي يوسف ان الرطوبة لم تنفس فلم يعتبر الضرورة والبلوي فلما اعتبر  
الوجه الثاني لان ما عليه من الرطوبة تجسس والتفتيش هو الاول كما عرفت ان ما عليه من الرطوبة  
ليس يتجسس ولان الياس رطب ساعة الوقوع فيها وي الرطب والماروث الحمار  
والفوس وخشي البرية فأكثرت المشايخ على ان يعتبر في الضرورة والبلوي قبل من ذلك اذا كان  
الواقع فلما اذا كان كثيرا فيجسس الماء فيؤخذ بالنجاس واختلافها في الحاصل من التفتيش  
والكثير فانه غير مذكور في ظاهر الرواية فروي عن محمد ما يؤخذ به في الماء الكثير وما دونه قليل من المشايخ  
من قال انكس الماء ومنهم من قال حكاية ان لا يخلوا ولو عن به وهو اختيار الطحاوي ومحمد بن  
سنة روي هشام عن محمد الكثير ما يجبر كون الماء ما لا يبلغ ذلك قليل الروي عن ابن جنيبة

يجمع



ان ذلك موقوف الى ما يلقى به وروي عنه ما استكثره الناس كثيرا واستقلوا قليله  
 اختيار القدر وروي به اخذ الحسن وهو مختار فاجي خان في فتاواه ان الالباب والحق في  
 العلوات فيه اشارة الى ان هذا الوجه من الاستحسان يغرق بين ابار الامصار  
 وبار العلوات وقال في الفتحة واختلوا ايضا في البئر اذا كانت في مصر والصحيح انه لا  
 فرق بين الحالين لان الضرورة تقتضي في مصر في الجملة ايضا والضرورة في الكثير قد  
 ان اختلاف المشايخ بناء على الاختلاف في وجهي الاستحسان فاجي في التعليل  
 والحق في الكثير فيؤخذ بالقياس بالاختلاف يرشدك اليه الى ذلك خلافتهم في حد  
 العاصل بين التعليل الكثيرين قال القول المذكور على الوجه الاول من وجهي الاستحسان  
 واما الوجه الثاني فيقتضي عدم التفرقة بين التعليل الكثير لان الصلابة والامساك في  
 اجمع موجود فقد اخطا وبار استكثرت الناطق قال في التكملة والاصح انه موقوف الى  
 رأيي المبني على ما استوفيت له كثيرا ولا يذهب عليك ان هذا غير مخالف لما هو المذكور في  
 الكتاب فمن قال ان الروي عنه هذا يعني ما هو المذكور في الكتاب دون آروي انه موقوف  
الي رأيي المبني بل ان هذا الشبهة غريبة فيالم يرد به تقرير من الشئ كغير المتكلمات  
 وهو الاصح لم يكن على بصيرة وعليه الامتداد هذا تقرير منه بان المختار عند ما ذكره ومن قال  
 قوله وبار استكثره اشارة الى ما هو المختار عنده فكم يصح ما قال عليه لانه لموافق الاصل  
 الجعقة في مثال هذا او انه لا يقدر شيئا يحتاج الى التقدير وقال الامام القمي ما شئ ذكر  
 البعيرين اشارة الى ان الشك كثيره يعني ان هذا قال في اجماع الصغير فان وقت فيها بكرة  
 او بكرة لم يفسد الماء قال على ان الشك يفسد وهذا ليس بقوي لانه ذكر فيه ان وقت  
 فيها بكرة او بكرة ان لا يفسد حتى تنحش والشك ليس بفاحش وقال في الفتحة وقال بعضهم الشك  
 كثيرا وهو فاسد فانه ذكر في كلام الرواية وقال في البقرة والبعيرين من بعد الابل والغنم اذا وقت  
 في البئر لا يفسد الماء لم يكن كثيرا فاحشا والشك ليس بكثير فاحش قالوا ترى البقرة اياهي

حاشية  
 حاشية  
 حاشية

يعني انه لا يتجسس بروي ذلك عن خلف بن ايوب ونصير بن يحيى بن محمد بن متايل الرازي للضرورة  
 وهذا اذا رويت قبل ان يتغير لونه قال شيخ الاسلام في مبسوطه لا يتجسس اذا رويت من ساعته  
 ولم يبق له الهوان المكان للضرورة لان من عاودها ان يجره عند الحلب للضرورة اثر في استقاط  
 حكمه الخامسة انه بمنزلة البئر يعني ان الالباب كالبئر في عدم تجسسه في البقرة والبعيرين خلافا لثالث  
 فانما عنده يفسد وهو التعليل والكراد من التثنية تغير الراجحة ومن الغنا وتغير اللون والطعم  
 واستحسن علما بناطرها به لانه لا اجتماع فان العدة الاول ومن بعدهم اجمعوا على اقتناء الطعام  
 في المساجد حتى المسجد الحرام مع ورود الامر بظاهر ما يتولاه ان طهرا يعني وفي ذلك لانه ظاهرة  
 على عدم نجاسته وهو العصفور كراهية الجماعة ما يدل على طهارته هذا يدل على طهارته ذلك ثم في  
 عبارة الاقتناء اشارة الى ان طهرا فانه ليس للضرورة كما توهم من قال في جواب الشافعي  
 على ان تجتمع واستحالة لا الى من راجحة جواب ما ذكره الشافعي بتقديمه ان اماراة  
 التجسس مجموع الثمن والف والثمن ههنا غير موجود لانه ليس مطلق التغير في الراجحة بل  
 التغير الكبرية وانما هو ايسر منهم انما الكلف فامارة التجسس غير موجود فيه وليس بل ان يقول  
 ان الغنا واصل اماراة التجسس ان يفتقن بالثمن فانه طاهر عنده مع ان الف ودمشق فيه  
 واما قيل على ان ان تجسس بها نحن فيه سقط للضرورة فليس شئ لعدم الضرورة في حفظ الآواني  
 عن فواهم او العصفور فاشبه الحاجة في وجود الف وبدون ثمن راجحة والحاجة وهي الطلح  
 فيقول البئر طاهرة فيخرج من ان يكون طهورا اي يخرج الماء بسبب غلبته عليه من الطهور كالماء الذي  
 غلب عليه على فانه مع طهارته كالمكان قد خرج عن حد الطهورية بحسب عندنا ان وقع منه قطرة في  
 الماء افسده والكثير الفاحش منه فيجوز الصلوة امر العونين رواه الالباق الستة في كتبهم  
 من حديث انس رضي الله عنه ان ابا من عزة تضرعوا له وادعوا عوفات تسميت بالنبيلة  
 بنسب اليها العربيون بخذف فاعلموا انهم لم ينجسوا انما المدينة فاجتوا اي لم ينجسوا فاعلموا  
 من الخوي قال حريت نفسي اذا لم يواضعك البلد فاصف الوانهم واسحق بطونهم فاعلمهم

حاشية  
 حاشية  
 حاشية

حاشية



رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج الى بل الصدقة ويشرب من ابوالها والباقيها ووجه الاستدلال  
به انه عليه السلام امرهم بشرب ابواللابل لانه لو كان نجسا لما امر بذلك لكونه نجسا اما لا يقال  
لعله امر بذلك للشقاء والقنطرة لانه لو كان نجسا لكانت له في الحرام لعوله عليه السلام ان الله  
تعالى لم يجعل شقاءكم فيما حرم عليكم رواه الطحاوي استشهدوا من البول احمد بن  
هذه النقط رواه الدارقطني وكذا اسير من رواه بلفظة من وقال صاحب المغرب  
وانما قولهم استشهدوا البول لانه من نقل واسقط النقط من فعدا خطا روايته ودرية ووجه  
الاستدلال به انه عام امر بالاستنزه من البول ولم يفسل بين بول وبول وعلم بان  
عامه عذاب القبر منه فدل ذلك على نجاسة البول مطلقا لا لان الامر للوجوب والواجب  
الاستنزه من نجاسة لان الحكم ان ياتش فيه ويقول الامر قد يكون للندب لان الوعيد  
بالعذاب لا يكون في الشبهة من الشئ الظاهر وذلك قيل وما يؤيد ما روي ان رسول  
الله عليه السلام شجع جنادة سعد بن معاذ فكان يمشي على رؤس اصابعه من زحام  
المأكبة التي حضرت للمصطفى عليه السلام وضع في القبر تولى رسول الله عليه السلام دفنه فلما  
خرج من قبره متغير اللون وقال الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر لو نجس احد من ضعفة  
القبر لنجس سعد بن معاذ ولقد رأت القبر فحمة فحمة حتى سمعت صوت عصفاية قال الراوي كان  
يقص رسول الله عليه السلام ثم فاقسئل عن ذلك فقال ان سبعين من الجوارعين تعلقن و  
قال كل احد منهن زوجتي من سعد ثم سئل النبي عن سبب من الضفطة فقال انه كان  
لم يستنزه من البول ومن قال في نقل الحديث المذكور فلما وضع في القبر فغطت الارض فغطت  
كابت على الضفطة من غير اخبار وقد عرفت ان ذلك كان في شمس الائمة السرخسي لم يرد  
به بول نفسه فان من لا يستنزه منه لا يجوز صلواته وانما اراد به ابواللابل عند معالجتها قبل هذا  
مشكل لان كلام البوليين مانع من جواز الصلوة وان اختلفا في المقدار من جهة الخلطة واختت  
فالاولى ان يقال يحل غسل علي بول اللابل بالنظر من حاله من معالجته اللابل ودخاها ويكره ان

صاحب المغرب  
صاحب النزهة  
صاحب النزهة  
صاحب النزهة

ان يقال انه على تقدير الحمل على بول اللابل يكفر ان يكون المراد من عدم استنزه منه عدم الاستنزه  
عن حق النجاسة المحبة في نجاسته الحقيقية وذلك لا يناسب حال معاذ فحل على بول نفسه  
فكان مراد شمس الائمة ان يقال ان من لا يستنزه عنه اصلا لا يجوز صلواته بخلاف بول اللابل  
فان عدم الاستنزه عنه في بولته غير مانع والمعام انما يناسب عدم الاستنزه في بولته فانهم يبي  
منها شئ ووجه موجب ما ذكره شمس الائمة ان يكون الاستنزه عن بول اللابل واجبا مع قطع  
عن كون الظاهرة عنه شظا في تحريم الصلوة اي يكون غير المستنزه عنه انما يحلها فان اذ غير مصل  
ويتم منه بطلان الدلالة وجوب الاستنزه عن بول اللابل كونه مطلقا اي غير مقيد بغيره بالصلوة  
والفهم من قولهم في اويل باب النجاس تطهر اليك من واجب من بول المصلي وثوبه مكانه  
ان لا يكون ذلك واجبا من بول غيره وثوبه مكانه فقامل من غير فعل يعني بول اللابل  
لانه لا يؤكل لحمه قبل بل على رادة بول لا يؤكل لحمه اولى لان احاجته اليه من الاستنزه منه  
استنزهه احتلوا الناس بهذه الانعام واحاجته ابوالها اياهم من حيث لا يشعرون بخلاف  
ما يبرهن من انفسهم ويرد عليه ان ما ذكر من شدة احاجته اليه من الاستنزه من بول اللابل كونه  
على تقدير ثبوت نجاسة دهال الكلام اللاحقة فالاستدلال على بوجوه المذكور من قبل المصداق ولانه  
يسجل في من استدل بطريق العباس بتدبيره انه يكون اللابل يؤكل لحمه في الاستئصال  
على ما روي في نجاسته وهي الاستحالة اي من وفاد ومن وهم ان ذلك الاستحالة حقيقة انجاسته  
فقد علم ان ذلك موجب لتعاسل المذكور ان لا يختلف نجاستهما في الخلطة واختت قلت نعم لان  
الاختلاف جاء من جهة افرق في تعارض الانا ومكان الاختلاف على اختلاف الاصليين  
فيما جاء دون الاخر فتدبر وما روي في التعال لاحاجته اليه لانه ذكره فاده عن انس  
ربني عنه انه رخص لهم في شرب البان اللابل ولم يذكر اللابل لاننا نقول قد ذكر في حديث  
عبد بن انس روي عنه والوجه ان ما ثبت الزيادة على ما تقدم في الاصول ومن ومنه اندج  
دارين ان يكون جهة وان لا يكون فيسقط الاستدلال به فقد وهم واما ما قيل كان ذلك في

صاحب النزهة  
صاحب النزهة  
صاحب النزهة  
صاحب النزهة



الاسلام ثم نسخ بعد ان نزل الحد والاربي ان النبي تم قطع ايديهم وارجلهم وشمل عينهم اي  
نفا ما يجديت فمادة حين ارتدوا واستاقوا لابل وليس جزاء المردة الا القتل فحكم ان ابا جهل  
كالشدة فظفر فيه اما اوله لان كسب الماكور مثل علي بن كلاب في الرخصة في شرب بول الابل في المسئلة  
ولا يلزم من انتساح احد ما انتساح الاخر وانما يافلان السبابة المذكورة ليست في معاملة الارادة فقط  
بل في مقابلته بجموع الامور الارادة وقبل الرخصة وسوق الابل انه عليه السلام عرف شفاؤهم  
بوجهين يعني انه عليه السلام علم بتبين شفاؤهم فيه وعند البيهقي تكشف الحكمة فاعلم ان عبد الله بن  
مسعود روي عنه انه قال يوجب شرب ذلك العلم في زماننا فلا يحل شربه لعدم اليقين بالشفا فيه فانه  
الانشاف فيكون متفرع عليه حتى لو تيقن الخوام مدفعها للمكالي ان يحل كالمسئلة والخمر عند الضرورة قوله  
وعند البيهقي تكشف الحكمة اشارة الى عدم الخالف لاروي عنه عدم ان الله لم يجعل شفاؤهم فقام  
عليكم وذلك انما تكشف وروى اليعقوبي ما لا يكون الشفا فيه شفا في الجوع ثم ان ذلك ليس كما  
يسال الضرورة كما توهم لان الموقوف وجبا على الوجه الذي ذكره تحقيق شفاؤهم فيه لا انحصار فيه  
والنوق واضع وانما الجواب بان عليه السلام علم منهم من رتب وجبا ولا بعد ان يكون شفاؤهم  
في جنس والتكثير يعني ما روي عنه عليه السلام ان الله لم يجعل شفاؤهم فقام عليكم تخف بنا  
لكن الخطاب ليس بمصواب الا الاذن لهم في شرب بول الابل كان قبل رده ادم وكانوا  
عنده ذلك داخلين تحت خطاب عليكم كيف والمناقض ان ادخلهم عليه السلام تحت عمومات الاحكام  
مع علمه باحوالهم ويحتمل ان يكون ذلك بطريق الرخصة لهم خاصة كما تخف من الاحجاب بوضحة بعض  
المهمات وذلك ان عليه السلام رفض المذنبين وعبد الرحمن ابن عوف في سب الجرمين من شفا  
اليه عليه السلام اذ لم يزلوا في بعض النوازل ولم يكن ذلك دليلا على اية اخرى فالتكثير  
في شرب الابل من ثم يترك بين طريق الجواب فخطبهم فاحذر عن الصواب ثم عند البيهقي يعني بعد ما  
اتفق الشبان على شرب بول الابل قد حل للمؤمنين للمذنبين في زمن رسول الله عليه السلام على ما  
نظمه فاسحق بن العظام اخلفا في حل شربه للمذنبين في زماننا بالشفا يعني ان حله للمذنبين

في شرب بول الابل

في شرب بول الابل

في شرب بول الابل

كان لليقين الحاصل بطريق الوجي واليقين في زماننا لان المرجع فيه قول الاطباء وقولهم ليس  
بجرح قطعة وجازان سبب شفاؤهم دون قوم لاختلف الاممجة ثابته يتيقن فلا يوجب فيها الا  
يشين مثله للقصة معني القصة الوين المذكورة سببا والجواب عنه ما كتبه اليه في تعبير وجهه  
الي جنينة فترجم بقى منها موضع بحث وهو ان ما في تلك القصة بعد ما اول على الوجه الذي مر تفصيله  
لم يبق حاله لان تمسك ببول يوسف كمالا يعني وان انت فيها فاره قبل الموت فيها غير معتبر  
في المسئلة فانها لو كانت في الخارج ثم التقت فيها لا يختلف جواب المسئلة وانما ذكر في صورة المسئلة  
اخرها لما خرج الكتاب وعليه وقت ما ورد في الحديث الآتي وانما في بناء الواضع لانه اذا كانت  
متعددة لا يوجب من نفسه الآتي ذكره والصعق واحد الصعق وهي صفار العصار في السوائين  
الطوبى له الطويل الذنب على قدر قبضته الكف باكل العشب والجراد وسام ابرص الكبير من الوجع  
وتقبل النعام عليا ذكر في القصة ان كان الواقع في البئر حيا فاطلج اما ان يخرج حيا او ميتا فان خرج  
حيا ان كان بخس العين كالتحريم يوجب نزع جميع الماء وفي الكلب يختلف المشايخ في كون بخس العين  
والقبيح ان ليس بخس العين وانما اذا لم يكن بخس العين ان كان آدميا فانه لا يوجب النجس الا اذا كان  
عليه نجاسة يمين حقيقة كانت الحكمية او نوى الفسل او الوضوء في جواب ظاهر الرواية وهو الصحيح  
انما يركبونات ان كان لا يוכל كل كسب العرش والطير والخنزير نجس في الصحيح انه  
لا يوجب النجس كذا في كمار والبغل والصبيح انه لا يصير الماء مسكوكا فيه وان كان حيا نال بكل لحم  
فلا يوجب النجس لانه ظاهر وهذا كله صحيح فاما لم يتيقن ان يكون علي بدنة او خرج نجاسة ولم يجل الي  
الاستنشاق من لعاب فاما اذا اتيقن بصير الماء نجس في صورته بالنجاسة وفي اللعاب بصير حكم الماء اللعاب  
فاما اذا فرغ ميتا ان كان منقيا او منقيا من كل ما البئر فكلهم لانه متيقن بوصول شئ من النجاسة  
اليه وان لم يكن منقيا ولا منقيا او كثر في ظاهر الرواية وجعله علي ثلث مرات في القدره ونحو ما عرفت  
ولو اثنان ولو افي الدجاجة ونحوها اربعون او خمسون وفي الآدمي ونحو ما عرفت ما البئر كذا  
ورد في الحسن عن ابن جنيته انه جعل علي ثلث مرات في الحكم وهو القراء الكبير ونحو ما عرفت وكذا







وكذا واحد الشئ فكان الاقل ثانياً يعني وهو معنى العجب والكثر يوتي بدليل كذا القصة  
المروي وان كان مستثنى عنه في العمل وهذا يعني الاستحباب والثاني ان الرواية اخلفت فيه  
اختلاف كثير فروي نسبة عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه في الغارة التي يوت يخرج منها ولا وفي  
رواية سبع رواة في رواية ثلثون وروي يوسف بن امية عن ابن عباس  
رضي الله عنه في الغارة اربعون فاذا اوجب بعضهم في الغارة عشرين وبعضهم قل من عشرين و  
بعضهم ثمان عشرين اخذ علماءنا العشرين لانه الاوسط بين التعليل والكثر لانه غاية ما يؤيد ابعون قالوا لا  
رواه استحباباً انتهى فكان العشرة اوسط بين التعليل والكثر لانه غاية ما يؤيد ابعون قالوا لا  
عنه عشرة وكونه انما نقص من العشرة اوسطاً لهذا المعنى غير موجود في سائر الاقوال من غفل عن هذا  
قال في نظر لان هذا المعنى موجود في اثنين فلم يتعين عشرة والعواب ثم قال والاولى ما ذكره الا  
وبراهمة انه لما اختلف بان قوله او ثلثون مستثنى عنه في العمل لم يبق بعد ذلك وجه الاستناد  
الى الرسول عليه السلام الا بطريق الكثرة من الرواية فيخرج الى ما نقل قبل ذلك فيه وعليه هذا ما  
عليه ذلك فاقول وهو الاظهر يعني ان هذا الخبر مما ذكره الا لان حديثه مخدري رضي الله عنه قد دل  
عليه ان الواجب فيه اربعون وعليه ذكره الا يكون الواجب لغيره الى اثنين فتوالى المذهب في  
كان من جملة ما في اجماع الصغير والمفعول عن ذلك قال بعض الناطقين في هذا المقام اي كذا كوري في  
الجامع الصغير هو الاظهر لانه صنف بعد الاصل قال بعض آراء لان الجامع الصغير احول تصنيفاً منه  
فيكون القول المرجوح اليه ما فيه وليت شعري كم يوجد من التعليل لكذا كوري قوله حديث ابي  
سعيد انه قال في الحديث في كل سنة ولما علي هذا يزعم ان يكون نزع قد مر من الماطلة في بيته فظهر  
في اقرى مع اتحاد سبب الجائز للاختلاف ولما في القدر بل يلزم ان يكون نزع قد مر من  
الماطلة في وقت من اقرى مع اتحاد سبب الجائز والبيته لكونه في الوقتين واختلافهما  
فقد ثبت قال في نسخة واختلف في الدلالة الذي يخرج به الماء بنفس من البيته قال بعضهم بغيره في كل  
بيته ولو ما فيه كان كونه كونه وروي الحسن بن علي بن فضال عنه ولو سيع قد رصاع وقيل لغيره

في نسخة

في نسخة

في نسخة

في نسخة

المعتبر الدلالة الوسط بين الصغير والكبير وانما حكم طهارة الرضا وروي عن ابي يوسف انه قيل  
عن الدلالة الذي يخرج به الماء بنفس من البيته ليس قال لا بل يظهر البيته وعن الحسن بن زياد  
واذا طهرت الدلالة والرضا كما يظهر طهر البيته وجماعة قوله وقيل لغيره الدلالة الوسط بين الصغير  
والكبير بعد قوله وروي عن ابي حنيفة انه يعبره ولو سيع قد رصاع يخرج في ان الدلالة الوسط بين  
ما سيع قد رصاع ثمن قال وقيل ما سيع صاعاً وقيل ككبير ما زاد على الصاع والصغير ما دون الصاع  
والوسط الصاع لم يعيب جاز وقال زفر ومروان احسن من ابي حنيفة لما يجوز لانه يتبع  
الدلالة ويعبره كما لا يخفى قلنا في حصيل المقصود بذلك وهو ان نزع الواجب اعتباراً به  
معنى بل وان ساقطه وكذا لو نزعها في عشرة ايام كل يوم ولو كان جاز قال في الاصل ان  
وقع في البيته فارة بها وايد لو عظيم سبع عشرة من دوائها فتقوا به مرة واحدة اجازهم وموجب  
الى لان القطر الذي يعود منه الى البيته يقل وتعاين ان يقول هذا المعنى لانه لا يشبه له في الترتيب  
لان الماء بالخس قبل نزع الدلالة الاخير موجود في البيته وانما يظهر بالآخر فيقول نزعها لافرق بين  
القطر القليل والكثير حين مات ربي في بيته زمزم هذه القصة رواها ابن سببر بن علي افرجه  
الدار الغني في نسخة وعطاً علي ذكره الطحاوي في شرح الامار وقطاه علي رواه ابن سببر بن  
في نسخة الا ان البيه ينفذ هذه القصة واعتمد تصحيحها علي رواه عن سيفان بن غيبة انه  
قال انما كذا من سبعين سنة لم ارجعها ولا كبير يعرف حديث الزنجي الذي قالوا وقع في بيته زمزم  
ولاحد احد يقول نزع زمزم ثم استند عن الشافعي انه قال لا نزع هذا عن ابن عباس  
بنبي الله صلى الله عليه وسلم وكيف يروي عن عباس رضي الله عنه عن النبي عليه السلام الماد الاية شئ وبكره  
وان كان قد نزل على جاسته طهرت علي وجه الماء او نزعها بالتطيق لا بالجملة فان زمزم للشرب  
اجاب صاحبنا بان عدم عليها لا يصلح دليلاً والاشبات مقدم على النقي فان لم يبق ما قد عرف بالقطر  
وابن سببر بن قناده وعمر بن دينار وعطاً والياف وثابت جواد الاعلام مقدم علي بن نعيم  
والآدم الذي ذكره الشافعي في قوله مات فامر ان يخرج فانه كقوله في ما فرجه انفسار

في نسخة

في نسخة



البلية في اجزاء الماء وتلك البلية غير مختلفة الحكم منه وميته فكان بمنتهى القطرة من البول او  
الغمر والله ذلك قال محمد ذنب الغارة تقع في البيرة انه ينزح جميع ما فيها لان موضع الانقطاع  
لا يمكن عن نجاسة ما يقع بخلاف الغارة الصحيحة الحسنة فانه لم ينزل من اجزائها شي  
الي الماء فاجتنبه بسبب مجاورتها وبعدها فاجتنبه من اجزائها في الماء فلا يجتنب  
وان كانت البيرة معينا اي ذات عين جاريتها وانما لم يعل محيضة مع كون البيرة مؤنثة لا لتوهمه  
ان فعلا بمعنى مفعول او باعتبار لفظ البيرة كما توهم بل انه محقق بالاسماء كالريم قال صاحب  
المغرب والريم اسم بالماء من الطعام غير صفة فلا يقال لم لم يؤث وقد وقع خبر الموث  
وقوله لا يمكن نزحها صفة وجواب المسئلة اخراج مقدار ما كان فيه ما من الماء اي اخراج مقدار  
الماء زمان وقوع النجاسة وفي كان اشارته اليه بمل موضع الماء من البيرة طولا وعرضا ومعا  
ويخص على قول بعض المشايخ ذكره في بحر الرواية فينزع كل قدر منها عشرة دلاء هذا اذا كان  
دور البيرة من اول حيا الماء الي قعره مساويا في الوض والطول والاعمال في انقص شبر  
في العشرة الاولى ان ينقص شبر في العشرة الثانية والثالثة الي قعر البيرة في بلدان بلدت  
بعدا وغالب مياه ابا رعدا ولا يريد على ثمانية ولو دس في حقيقته انه يكفى في ذلك ثمانية  
ولو اتى بذلك بناء على ثمانية المياه في ابا ركوفة وعن أبي حنيفة في اجماع الصغير قال صاحب  
المتحفة ثم اذا وجب نزح جميع الماء الباقى ينبغي ان يستدعى الماء وينزع ما فيها من الماء الخمس  
وان كان لا يمكن استدعاؤه لعلية الماء فانه ينزع جميع الماء بطريق الخبز والاجرها ولو لم يذكر في  
ظاهر الرواية انه لم ينزع عند غلبة الماء وروي عن أبي حنيفة في غير رواية الاصول انه ينزع ثمانية  
ولو في رواية يائسا ولو دس محمد بن حنفية ما يداووا ثمانية وقد تكلم المشايخ فيه والارقي ماري  
عن أبي نصر بن محمد بن سلام انه قال يؤتى برجلين لهما جارية بالماء ثم ينزع مقدار ما  
حكما بلان ما يعرف بالاجتهاد ويجب ان يرجع فيه الي اهل الاجتهاد وفي ذلك الباب يستعمل  
الاعمال فاعلم بذلك لان التكليف بحسب الطائفة وهذا اولى من عبارة الطائفة كما لا يخفى كما

عنه

كما هو دأبه ومنه في رأي البجلي به فانه لا يقول بالماء ويرى رأي كافي جرس الزعم وحده  
الاعتماد وانما يتعلق حق الخفانة فان قيل قد روي حنيفة عن البلوغ بالنسبة ثمانية عشر دلاء  
وبسبب عشرة للجارية بالرأي وقد روي وجوب دفع المال الي البيرة الذي لم يونس  
رشد بن حنيفة وعشرة بن سنان بالرأي وكذا قد روي موت الغارة الواقعة في البيرة يوم  
ليلة وقد تضمنها ثمانية ايام بالرأي قلنا قال شمس الباقية السرخسي اردنا بقولنا المتأدبر لا  
يعرف بالرأي المتأدبر الذي ثبت بحجج الله تعالى ابتداء دون المتأدبر التي تردت بين التعليل  
والكثرة والصغير والكبير كالليل في التيمم فان قيل ما نحن فيه من قبل تردت بين التعليل والكثرة  
والصغير والكبير فكيف يستقيم ما ذكرتم من التعليل قلنا ابو حنيفة انما يقدر ما يتردد بين التعليل  
والكثرة بالرأي اذ لم يكن معوقه بالرجوع الي احوال الناس بالاستقلال والاستقلال  
اما اذا كان فلا كما فينا نحن بعده الا ترى انه جعل الشهر فافوقه كثيرا وما دونه قليلا ومعرف  
الحسن والزمان الي ستة اشهر والايام والشهور والاعيا والسنين الي عشر  
من كل صنف وهو الاستنباط بالفتنة اي بالمعنى المتعبط من الكتاب والسنة فان  
الاخذ بقول الغير هو المرجع فيما لم يشتم من الشريعة فيه تقدير واستدراك الاثبات وقوع في  
كثير من الصور كما في الحكمين في جزاء الصيد وكذا في تعويم المتلف وفي الاصل لو استند  
في سلمه بآية واحدة اختلفا في الذي جابه المسلم اليه فان الحكم به برجلين من اهل تلك  
الصنعة واستندوا بالبصيرة لها باعتبار ان الاحكام انما يتأدب من علم اهلها فلو كان  
اهل الذكوان نعم تاتعلون ولا يدري متى وقعت انما يقدر هذا الا انه اعلم زمان الوقوع  
يعلم بالنجاسة من ذلك الوقت بالاتفاق وان كان قد انتفى وتوسعت قبل ذلك التزح  
يريد على ذلك الانتفاخ فالعايد في ذكر التفتيح في الزيادة على ثمانية ايام ولها ما يمكن  
ان يقال ان التفتيح قد يوجد دون الانتفاخ لاسباب خارجية فيكون في ذكره ثمانية  
القيم فافهم عند أبي حنيفة رجحاننا في رواية الحسن عنه ولم يذكر في ظاهر الرواية



كذا في بحر الرواية وعلى هذا المناسب عبارة عن ليس عليهم عادة شئ ولا غسل شئ احابله  
 ما رواه ابو العباس والمصنف كقبي بن ابي الاعاد انهما لا فرق بين ان لا يشك احد من الاثم فقد برحمتي  
 يتحققوا شئ وقعت بهم منه ان يجب عليهم عادة شئ او اتفقوا على وقت وليس كذلك  
 ان يجوز ان يتحققوا وقتها في وقت لم يتوفوا وانما بعد ذلك الوقت لان اليقين لا يبرأ بالثبوت  
 تقديره ان كانا نراهما يتبعان فيما مضى وقد وقع الشك في نجاسته لاحتمال انها ماتت في البئر او ماتت  
 في غير البئر ثم انهما ارجع المصنف فيها اربع السهام اربع في مسارا فاربعة مائة فانهما في البئر  
 فخرج من قولنا في هذا القول وهذا هو التمسك كمن راى في ثوبه نجاسة لا يدري متى اصابته فانه  
 لا يلزمه اعادة الشئ من العلوات فان قلت الشك في البين وزوال الشئ بعضه فربما  
 قلت له لو علم البين ان ثبت لا يزول بالشك الطاري على بقي في اعتبار الشئ وتلك ان يقول  
 سئل ان البين لا يزول بالشك كمن لا يلزم منه ان لا يزول بالنظر حتى ثبت ما ادعاه من الشك  
 عليهم عادة شئ حتى يتحققوا اي يتقنوا متى وقعت فالتعبد المذكور فامر من افادته المطلوب فالتعبد  
 ان يقول لان البين لا يزول الا بيقين فله ان الموت ليس سبب طاهر وهو الموضع في الماء الا حاشا  
 في حال ابي بالموت على سبب الظاهر دون الموهوم وهو الموت بسبب ثوبه من اثنائه  
 ولم يزل صاحب الفرائض حتى مات بقاء مودة الى المرح حتى يجب المقصود وان امكن مودة  
 بسبب ثوبه وكذا لو وجد قيل في محله فيما اخذ اليها بالتفسير في الموت حتى يجب القصاص عليهم  
 وان امكن ان يقل في موضع آخر ثم حمل الى هنا ومن قال في اثنائه تعزير ما ذكره كل ماله سبب  
 ظاهرا محال به عليه قد اخطا في دعوى الكيفية لانه منقوض بسبب بل انها قالوا في جريان ما اخطا  
 قيل سئل ان الوقوع سبب لكن لانهم سبب على زمان العلم به ولو سلم فله ان الموت حدث  
 عقيبا لوقوع بل بعد الكثرة بلالة في حال الموت الى زمان العلم واوجب ان البئر بعيد عن عين  
 الناس فممكن ان يكون الوقوع بعد العلم بوقوعه وان يكون قد وقع بعد الكثرة بابتداء  
 على زمان العلم فممكن هذا الاحتمال حاشا لان الاشفاخ دليل التسامح وادنى هذا التسامح

كذا في بحر الرواية وعلى هذا المناسب

صاحب الفرائض

التسامح ثم ثلثة ايام وهذا يعني على غير الميت الى ثلثة ايام لا فوقها ولا دونها في هذه المدة فيقدر  
 بالثبوت ومنه نظرنا ذكر في الحيطان الميت لا يتبين انما بعد ثلثة ايام ولا قبلها فقدرنا به يوم  
 وثلثة ايام قل المتأدبر في باب الصلوات يوم وثلثة ايام ما دون ذلك ساعات لا يمكن ضبطها  
 تسامحا قال المصنف هذا يدل على ان نقل عن ابي حنيفة ذكر في المراجع قال لا يجب في روي المصنف  
 عن ابي يوسف عن ابي حنيفة ذلك وفي الحيطان قال المصنف على قياس قول ابي حنيفة يعيد صلوات  
 ثلثة ايام في الباقي وصلوات يوم وثلثة ايام في الطري هذا يقتضي ان الفقة منه لانه نقل عن ابي حنيفة ايام  
 ويؤيد ذلك قاله الحكم قال المصنف من ذات نفسه ذلك التفسير وهذا هو المصنف من مفسر  
 الرازي الراوي عن ابي يوسف ومحمد الكاتب والامالي وشركه في ذلك ابو سليمان الجوزي  
 وهما من الورع والدين وحفظ الفقه والحديث بالثقة له الرفعة عرض عليها المادون الفضا فلم  
 يتعدوا له سكون المصنف بعد ادور وروي عن مالك والشافعي ومحمد بن عيسى ثور وروي عنه ابن  
 المديني شيخ البخاري وابو بكر بن ابي شيبه والغازي في غير الجامع بين علي الخلاف فيقدر الثلث  
 في الباقي يعني ان كانت النجاسة باسنة يعيد صلوات ثلثة ايام ولا يلزمها وان كانت غير باسنة  
 يعيد صلوات يوم وثلثة ايام فلا يحتاج الى حنيفة الى النزول ولو سلم انها على النفاق فالنزول واضح وهو  
 ان الثوب بعدا عنه يقع بهره والبشر غايب عن بصره والموضع موضع احيا لم يقف فان اراد  
 بالبشر فايد بالذلك قال غايب دون غايبة **فصل في الآثام وعقوباتها**  
 الاثام جمع سور ومو بقرية الماء التي يبعدها الشارب في الآثام او غيره ومن قصر على الآثام  
 فقد قصر مناسبة هذا الفصل بالباب المذكور من حيث ان بعض الآثام مما يجوز به  
 الوضوء فاحتاج الى ذكر الآثام لتفصيل ذلك البعض منها ومنسبة لما تقدم من الفصل  
 من حيث ان بعض الآثام نجس للماء ومنهم من ذكره ولا وجه منسبة هذا الفصل  
 لما تقدم فقد وهم وكذا من كلفني بالذكر ثانيا في وجه ايراد هذا الفصل في الباب المذكور كما لا يخفى  
 واعلم ان الآثام اربعة طاهر كسور الايدي وكسور الهرة ونجس كسور الخنيزر

صاحب الفرائض

صاحب الفرائض

صاحب الفرائض

صاحب الفرائض



وسبغ اليهام عندنا وشكوك في سور البغل والحار وفاقا عند ثلاث سور سباع  
 اليهام طاهر عند الشافعي وحق كل شيء بمسوره قيل كان حقه ان يقول وسور كل شيء  
 معتبره لان الكلام في السور لاني العرق فيجب ان يجعل السور مقبلا لا مقبلا عليه  
 واجيب بان ليس بمسوح لان المعنى ان بين في فتنه الالاء العرق فلو قال وسور  
 كل شيء معتبره قد اوجب ان يقول بعد عرق الادي كذا وعرق الكلب كذا وعرق  
 الخنزير كذا وكان الفصل ذاك للعرق لا للسور وروى عليه انه حقه ان بين اول  
 احكام انواع السور ثم قال وعرق كل شيء معتبره سور واما تصوير الكلام به فانما يتاخر  
 تكون الفصل في العرق لاني السور فاذا كان الفصل في السور كان حقه كما ذكره الابل  
 ان يقول وسور كل شيء معتبره قد وجاهد سباق الكلام حيث كان عنوان الفصل  
 الاس كذا فيجب ان يجعل السور مقبلا كما ذكره الابل في حقه حيث ذكر انواع السور  
 واحكامها دون انواع العرق واحكامها باني عن الجعل المذكور كما ذكره المحجب فين سباق  
 الكلام وطاعة تدافع فالتجارب الشافعي ان قوله وغيره في عنوان الفصل مثل العرق  
 فهو كالسور من جهة اصول ما يجب عنه في هذا الفصل لانه قد قدم السور في العنوان  
 لاحاطة فان العرق معتبر به وقدام العرق في البيان تمام امره بقدر ما ذكره من الاجمال فكان  
 حقه ان يقدم تعريفه لظاهر الشروع فيما يقتضي التفصيل والاهتمام بمكنا فيجب ان يلاحظ من تمام  
 ثم انه لا ينقص ما ذكره من الكلي بوق الحار فانه طاهر غير مشكوك وسوره مشكوك  
 لان الشك في طهوريته لاني طهارة الاله يلزم الشك في طهورية العرق مع اننا نقطع بعدها  
 لان اعبر بالعرق بالسور في طهارة خاصة فليأتها وز الطهورية بل لان الكلام هنا على  
 عدم الشك في طهارته بنا في عده من النوع الرابع وهو المشكوك فيه انه طاهر او يجب بل  
 لان مقتضى التماس ان يكون عرق الحار مشكوك فيه كسوره ولكن حص ذلك بالنقص هو  
 ما روي انه عليه السلام كان يركب الحار من فورها وهو لا يخرج عن العرق عادة ولو كان نجسا

ما جاز

ما جاز

في قوله وسور كل شيء معتبره  
 في قوله وسور كل شيء معتبره

لما كرهه وقل فيه روايتان لانها يتولدان واللعاب والاشافي وان لم يكن مذكورا جاز كما كتبه  
 في حكم المذكور فان توهم النجاسة في السور باعتبار مخالطة اللعاب ومن قال لان السور  
 ما خالط اللعاب فقد ساء وسور الادوي الاحال مشرب نجس فان سور وفي تلك الحالة  
 نجس قبل بلع ريقه فان بلع ريقه ثلاث مرات طهره عند الشافعي حقه لان المانع غير ما يظن  
 من غير اشتراط صب عذره وما يترك له يعني بغير كراهية لا بد من اعتبار هذا التعبد لما يظن  
 فيه لاجابه لغلطه فانه ما كوال اللحم مع ان سور يكرهه علي مسيا في ومن قال انه ما كوال اللحم  
 طاهر السور فلا مانع ان يدخل فيه كان مستحسنا لان ينسج من الدخول في سلك النجاسة في هذا  
 الكتاب كما لا يخفى علي ذوي الالباب ويدخل في هذا الجواب الجنب لان الادوي باطلاقة  
 يشتمل عليها والجنب وهذا لان النجاسة لا تلحقها في حقه طاهر ولما به متولد منه والمتولد من الطاهر  
 طاهر فان قيل وجب ان تجنس سور الجنب بسقوط الغرض به فلما لم يرفع الحديث في رواية للضرورة  
 وفي رواية يرفع ولا يصير لما يستلزم كونه نجسا فانه واما الجواب عنه بانما يتصل في متاملة  
 الغرض وهو ما روي ان الشافعي لم ينفى حقه فانه يضافه بغيره فيض بده وقال في جنب قتالهم المذموم  
 لا تجنس فليس بصواب لان نجاسة السور علي تقدير ثبوتها لا يكون لبياسة الجنب بل سقط  
 الغرض به والحائض وجهه شاك كما ذكرنا بانها ايضا كانت عارضة ربي انه عارضة كسب  
 وانه حائض فانما ذكره وم ينقص فانه علي موضع في شرب والكافر وجهه ايضا ما ذكره سابقا  
 ان رسول الله عم انزل وقد تعفف في المسجد وكانوا مشركين ولو كان عين المشرك نجسا  
 لما فعل ذلك والحكم بالتبوله وانما المشركون نجس النجاسة في اعتقادهم ولا يذهب عليك ان  
 والاله علي عدم تأثير الكفر في عين الكافر فيكون مؤيدا للموجاهة ابيهم ذكره من ان الكافر نجس  
 والجانب لا يؤثر في نجس اللحم ولا يكون وجهها افر في عدم نجاسة سور الكافر وسور الكلاب نجس  
 هذا ذهب جمهور العلماء لكن اصحابنا والثوري والليث والنعماني لم يجدوا الفصل لانا  
 منهم بل العبرة لا كبر الراي ولو لم يتركوا حكمهم في غسل غيره من النجاسات لمكانه الطاهر

ما جاز

ما جاز

ما جاز

ما جاز

ما جاز



في اختلاف العلماء والروايات ووجوب غسل المص وغيره وهو ان يغسل الاناء من ولونه لثنا  
وقال مالك وداود وهو ظاهر ولكن يغسل الاناء منه سبعة ايام تغغير مع طهارته سورة  
تعبه اوان ولغ في لبن وسمن فلابس بكلمة وقال في الحديث المروي في الكلب  
لا ادري ما حقيقته وضعفه مراراً فيما ذكره عنه ابن القاسم قال وكان يري الكلب  
من اهل البيت هكذا في مختصر اختلاف العلماء للهاوي قوله عليه السلام بسل الاناء  
روي عن ابي هريرة رضي الله عنه فلو لم يروها لم يروها وقد اعتمد الطحاوي وعليه الرواية  
الموتوقة في نسخ حديث السبع فانه قال بعد ان روي الموقوف عن عبد الملك بن ابي  
سليمان عن عطاء بن ابي هريرة رضي الله عنه فثبت بذلك نسخ السبع لان ابا  
هريرة رضي الله عنه يروي السبع والرواية اذ عمل بخلاف رواية اوافتي بخلافها  
لا يبقى حجة لان العاصي رضي الله عنه لا يحل ان يسمع من النبي ثم يروي او يعلل بخلافه او ينقل  
به عدالة ولا يقبل روايته وانما نحن الظن ابي هريرة رضي الله عنه فدل على نسخ ما رواه  
ونسخ ظاهره على سبيل ما يابى به رواية الحديث فيما اخرج الدارقطني باسناد صحيح عن  
ابي هريرة رضي الله عنه اذا دلخ الكلب في اناء احكم عليه قه وليفك ثلث مرات ولكانه  
يلقي الماء دون الاناء يعني ان الولوع حقيقة في شراب الكلب وشبابه الماعيات  
بالطراف لانه والكلام للحقيقة اذا لم يغيره عنها فريته فلا يجوز ان يقال المراد بولوع الكلب في  
الاناء حبه فيكون لانه ملاقة الاناء حقيقة تهديد لا يبرح به بقوله في الماء اولى من ان ثبت  
بالدلالة ومن ثم ان في ذلك اشارة الى ما ذكره فقد فهم ان ما قبل في اثناء تقريره  
ان الاجماع انعقد على وجوب غسل الاناء بولوعه ليس بشي ما عرفت فيه خلاف مالك  
واعتز بان غسل الاناء لم لا يجوز ان يكون تعبد بالسبب الجائز فلا يتبع الحاق واجب  
بان الجمادات لا يلحقها حكم العبادات الا اذا كانت آلة لا فائدها كالانكسار والما المتعل  
وجز البري ولذا يغسل ويرى ثانيا في الحج والآلية هنا فلا وجه لاعتبار التعبد على انه لو كان با

الحديث

تعبد بالوجوب غسل غير موضع من الكلب من الاناء كما في الحديث وحيث لم يجب الا غسل موضع  
الجنس علم انه باعبار الجائز دون التعبد كنهه فيجب لان ما ذكره من الجمادات لا يلحقها حكم  
العبادات الا اذا كانت آلة لا فائدها دعوى بلا دليل وحال الخلاف ايضا كذا قال اولى ما قبل  
الحل على التجسس اولى لانه متى دار الحكم بين كونه تعبد او لا يعقل المعنى كان جملة معقول الحق هو الوجوب  
لغزوة التعبد وكثرة التعقل عند مالك هو تعبد في اصل الامر بالغسل والعدو على قول الشافعي  
في العدة وخاصة لان العادة لا يكون الجنس من العدة وبول الان ولا حاجته فيها الى السبع  
فتقدم اولى من قول مالك لانه اقل وجها من الاصل وعندنا ليس تعبد فيهما فالبس في ذلك  
منها فخرج عن الاصل فكان اولى الاقوال وهذا القيد الجائز قيل في هذا الحديث ايضا كذا  
نفي قول مالك والعدو في القول الثاني في اشتراط السبع ويرد عليه انه حقه ان يقول فهو  
حجة على مالك في عدم تجسس الماء على ان يفي في اشتراط السبع كما لم يتوض كونه حجة على مالك  
ولم يكبر حجة على الثاني بطريق التفرع علم منه انه لم يقصد ما ذكر من الكلام المزبور وهو دور  
لما عرفت ان في جملة سورة خلاف مالك ولا خلاف لاحد في جملة بول فظاهره يصيب  
بوله بالثلاث فلان يظهر ما يصيب سورة بها اولى ومن قال فظاهره بول بالثلاث فلان يظهر  
سورة اولى فقد سمي قيل في الاستدلال المذكور نظرا لان عندنا ان يفي بول الكلب وودعه ساير  
ما هو منه بجنس لا يظهر الا بالغسل سبعة ايام في كل رواية هذه النقل عن الثاني في غير صحيح فانه  
ذكر في الوسيط للفراني والتهذيب وغيره معنى لعابه ووقوعه وروثه وجميع اجزائه فثبت ان السبع والكل  
عندهم مع التعبد كسكي التلويح والرائحة وجها الى كفي غسل في غير الولوع من ترك ابراهيم  
قال السنوسي ومما الوجه قوي ذكره في شرح المذهب باعتبار انه لا اعتبار بشدة طلائث في  
ازالة الجائز بل الشرط للحاولة واحدة والامر بالامر بالسبع جواب عما عرفت به ان في  
وكره يابهره رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يغسل الاناء اذا دلخ الكلب فيه سبع مرات ولان  
اذا فرغ من التراب رواه الامامة الشافعي في كتابهم وفي نسخة مسلم وابي داود طهرا لانه اذا دلخ فيه

حجبة العبد

حجبة العبد



الكلب ان يغسل سبع مرات وهو قوي ما يستدل به علي نجاسة سور الكلب لان الظاهر مصدر  
يعني الظاهر في حديثه في سائر حديثه واخذ في الاما اثنان في الثاني وروي ايضا سلم  
في حديثه في مائة روي عنه اذا ولى الكلب في الظاهر اكله فله سبع مرات والا  
بالاذا ولى الى نجاسة واما ما رواه عبد الله بن مغفل انه عليه السلام قال اذا ولى الكلب في الظاهر اكله  
فغسل سبع مرات وعرفه اثنان بالكلب فليس مما عكسك بالشا في كيف فان موجبه ان  
لا يظهر الا ما حتى يغسل ثمان مرات وهو خلاف فذهب قال الخطابي ولو وجب الغسل مرة واحدة  
ولا يغسل فسو الخا كان ما روي عبد الله بن مغفل في ذلك من النبي ثم اروي ما روي ابو هريرة  
لانه اذا ولى عليه وعرفه اثنان بالكلب والناظر اولى من الناقص وكان ينبغي لهذا الخلاف  
انما ان يقول لا يظهر الا ما حتى يغسل ثمان مرات اثنان بالكلب لانه اذا ولى عليه فغسل سبع مرات  
حديث عبد الله بن مغفل انه لم يترك من ترك الغسل سبع مرات لم يترك بالغسل اثنان  
في الصحيحين مطلقا ثبت انه منسوخ محمول على ما يابى اي حين يرشد وفي الاثر من منعهم عن  
الاقتناء قال الخطابي ان هذا كان بشئ في امر الكلاب وبموت تبليها قطع الحكم عن مخالطتها  
كما امر بكبره وانما لم يترك ذلك وقال لا يولد الكلاب وعلم يعني الراوي ان الزيادة  
على اثنان مذنب ولا ذلك على خلافه وقال يحيى الدين وقد علق الاحباب ان الراوي اذا عمل  
بغيره ما روي كان الاعتبار لما راي لا ما روي لان العجالي العود لا يتكسر بسبع من ترك  
انه عليه السلام ومثل خلافه الا انه ثبت عند من سوا ذلك عند اصحابنا من رواه في حديث  
اوردوه معه غيره وعبد الله بن مغفل في ذلك مطلقا لم يتركوا من العجالي والتابعي وسور النحر في خمس  
وعند مالك ظاهره انه يقول بين النحر في خمس لكن لم يتركوا من العجالي في الكا والشرط عنده الاثر  
وهذا لان المال التعليل واكثره عنده سواء ولما انه تجلس العين فكلما لم يتركوا والاعراب يتكلم  
منه وسور سباع البهايم خمس البهايم كل من اربع وسباع البهايم كالاسد والفر والذئب  
ونحوها ما ينسب فانما ينسب اليها فتولد خلافا لثاني مستحق لجميع ما ذكر من قوله وسور الكلب

الي بها للقول وسور سباع البهايم خمس خاصة قيل انهم في منسحب اصحابنا في سور  
لما لا يكل لحم من السباع استلزاما لانهم يقولون لانه متولد من لحم خمس ثم يقولون اذا ولى  
ظهره لانه نجاسة لاجل رطوبة الدم وقد خرج بالركن فان كانوا يقولون بقوله خمس نجاسة  
عينية وجب ان لا يظهر بالركن كالخنزير وان كانوا يقولون بلاجل مجاورة الدم فاما كقول  
كذلك مجاورة الدم فمن اربع جوار الاختلاف ايضا في السور اذ كان كل واحد منها يظهر بالركن  
ويجب عونه تحت نفسه ولا فرق بينهما الا في المكث في حق الاكل والحركة لا يوجب النجاسة  
وكمن طاهر لاجل كونه من ثم قال بعضهم لا يظهر بالركن لانه لا يجلد لانه من جلد لحم لا كركن  
آية النجاسة لانه بين الجلد واللحم جلد رقيقة تمنع نجاسة اللحم بالجلد وهذا هو الصحيح لانه لا يوجد نجاسة  
السور الا بهذا الطريق ومن قال بهذا القول فيغير من يحيى النفقة ابو جعفر الحنفى واني قد تقرر  
ايضا ان لا يجلد البليغ لا يورثه الزكوة واللحم مما لا يجلد البدن وهذا اختلاف في سباع الطير  
حيث يظهر بالركن لان سورها ظاهر الاجماع الا انه قد ورد على طهارة لحمه وفيه بحث لان  
قوله لا يوجد نجاسة السور الا بهذا الطريق غير صحيح فان لحمها طاهر ذكره بعضهم وهو ان لحمه اذا لم يكن  
ككرامة فانما نجاسة نجاسة كمن يشبهه ان النجاسة لا تخلط بالدم بل هي بالدم لا ذلك بل نجاسة لانه  
لكان نجس العين وليس كذلك فغير ما كوال اللحم اذ كان حيا فلما لم يتولد من الحرام لم يولد بالدم  
فيكون نجسا لاجتماع الامر بن اما في ما كوال اللحم فلم يوجد الا احد ما وهو الاحتياط بالدم فلم يوجب  
نجاسة السور لان هذه العلة بانفرد باضعفة اذ الدم المستقر في موضع لم يطل حكمه نجاسة في الحي  
واذا لم يكن حيا فان لم يكن منكره كان نجسا سواء كان ما كوال اللحم او غيره لانه صار بالموت حراما  
فالحمه موجودة مع احتياط الدم فيكون نجسا حاد اذ كان منكره كان ظاهره اما في ما كوال اللحم فلانه  
لم يوجد لحمه ولا احتياط الدم واما في غير ما كوال اللحم فلم يوجد الاحتياط والحمة المجردة في النجاسة  
في النجاسة لما قرأها ثبتت باجتماع الامر بن خلافا لثاني استدل الثاني بآراءه الدار  
عن ابي هريرة بن اسحق بن ابي جيب عن داود بن الحصين عن ابي عبد الله جابر بن عبد الله بن جابر

مصدر الحديث



[illegible]

لاجل انما لما في الجاسة وهذا يدل على القوة وهذا صحيح والاقرب الى موافقة الحديث فانه عدم  
 قال فيها الخاليس ثبت انها من الطوائف عليهم الطوائف فنجها كما طوائف عليا ولم يملك  
 اي كاستفاد الاستيدان في حق من حكمته اياها بغير الطوائف سقطت الجاسة في حق  
 الحرة بهذه القوة اذ في كل منها خرج وسواء دفع هذا اذا كان واحدا للماء او لا كما هو عند عدمه لا  
 لا نظام لا يجوز المصير اليه التيمم مع وجوده وبكراهة ان تلحق الحرة كلف انسان ثم يعطى ثلث  
 عليها او باكل من بقية الطعام التي اكلت منه لتمام ربه بانك فلا يكره من الدخول تحت  
 الطائف والحسن على ما في هذه العوام من جعلهم وعلى بن يوسف عبارة عن حر بغيره انه  
 رواه عنه من قال وقال ابو يوسف غير مكره ولم يجب لان الغلام منه انه مذهب لان ابني  
 عليه السلام يصح من الحديث رواه دار القطن في نسخة عن عائشة رضي الله عنها وعنها  
 في طريق الواقدي انه قد كان يصفي الى الحرة حتى شرب منه ثم يتوضأ بغسلها في طريق يعقوب  
 وهو ابو يوسف المعاني كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحرة فيصفي لها الماء ثم يتوضأ بغسلها  
 الاصح انما لا وقال ابو يوسف في الرواية المذكورة كيف كرهه سور اجمع هذا الحديث  
 الحرة سبع رواه احمد بن ابي شعبة واسحق بن راهويه في مسنده عن وكيع هذه العبارة  
 ودرواهما كنه المستدرك والدارقطني في نسخة عن ابي هريرة رضي الله عنه بعبارته في هو  
 قوله دم السور سبع والحكم ارباب الحكم لان ابني دم يوثق لبيان الحكم دون بيان الخلقة والصلوة  
 ولانها لا يخرج ابي البيان فانها لم تكن حشرات وحلي السبع سباعها لان التركيب على كل واحد  
 الغلبة والحكم نواحيها السور كراهية وجوه الدم على كل حال لان ارباب الحكم الاول اوان في الواسطة  
 الاولان او اللاحق او الطوائف او المجموع وكل من الاول والاربع واسداسا انما الجاسة  
 اجماعا او بغيره على السلام الهرة ليست بجنحة الحديث وكذا انك لا تأخذ بجنحة عليه السلام  
 عن الكل في نيا من السبع ففي ارادة كل الحديث على ما عدا ما عدا عليا انما هو وروايات  
 الاصل في الكلام فقيد الثاني او الخامس واما ما كان يحصل لمرأه ولا يذهب عليك انه طرية

ابن ہذا فاضل شمس المکرّم المصنّف

صلى الله عليه وسلم

صالح بن عبد الله

و محمد بن العباس



افوي غير ما ذكره المص لانه سقطت يعني ان موجب الحديث المذكور القول بخلاصة سور بالا  
انما سقطت لعل الطواف فانها سقطت للنجاسة بالنفس وهو حديث عايشة رضي الله عنها  
وانما كان الطواف على الطهارة فمن قال يجوز ان يكون عليه الطواف اشارة الى ان الطهارة فان  
حكم النجاسة يستطرها ويجوز ان يكون اشارة الى ما روي عن عايشة رضي الله عنها لم يصيب كالانجني  
مبقية الكراهية وفيه احوال للمدعيين بقدر الامكان بخلاف ما اذا رجع الحديث المذكور على حديث  
عايشة رضي الله عنها على ان الترمذ والمصنف اذا رجع الى الترمذ على الحديث فانما يشترط الاصل  
عن جابر عن ابي عبد الله عليه السلام ان قال ان الحديث المذكور ما روي عن جابر عايشة رضي الله عنها  
فهو قوي بل لا وجه لادخاله لا ياتي وجها مستطرا للنجاسة اعتبارا بالمعارضة وما رواه محمد بن علي الترمذي  
يقل من اخطا ان السباع لم يكن في وقت خلافة النبي فقالوا نحن نقول ان السباع لم يكن في الاصل في الاشياء  
كان الامامة حتى ان رسول الله عن محمد بن علي بن ابي طالب من السباع ثم قيل قد مر تفصيل هذا في كتابنا  
عنايتها بالنجاسة يعني انها اكل النجاسة اذا وجدت فيكون فيها نجاسة وكان الكيس نجاسة سور ما  
الان اكلها ما لا يغيره فيقع سقطت النجاسة وقت الكراهية في يد النبي والى سقطت من النام  
يقل معنى هذا القول فاعلم ان كل حقيقة لا يكره التوضيح بسور ما كان هذا التفسير على من ان هذا رواية  
عن ابي يوسف على ما ياتي في شرح الكراهية انما ياتي التوضيح اذا توضحا بهنذ الاستسار  
عند وجود الماء المطلق انما عند عدمه فلا كراهية ثم شرب في فوره اي فورا اكل من الغور في الليل  
مصدر فارت القدر اذا غلت كما تستعمل للسرعة ثم اخلق الخال التي لا يرب ولا تاتي في الخفي  
ان شرب في الخال الماء نجس الماء اجمالا اذا اكلت ساعة ثم شرب فانه لا ينجس  
عند ما خلا في الخفي فاعلم ان السباع اذا اكلت ساعة كاسي عاداتها وسماها طاهرا ويجوز ان لا  
النجاسة باسوي الماء من الامنيات عند ما ذكره بقوله والاشياء على وجه التبيين  
والابي يوسف والعب وان كان شربا عند ابي يوسف كونه سقطا اعتبارا في مثل هذه الموضع  
لظهور ما كان شربا في غير طهارة بستره والبركة في وعده لا يجوز ان لا النجاسة بغير الماء في غير طهارة

هذا الحديث لا يثبت فيه نجاسة السباع  
فيما ذكره المصنف في كتاب النجاسة  
فيما ذكره المصنف في كتاب النجاسة

بخلاف ما كان وسور الدجاجة الخملانة وهي التي يسل غفارا الى رجلها بقوته ما ذكر في كتابها من قال  
هي الجارية في عذرات الناس وقوله والجبسة على خلافها والجبسة على وجه من احد ما ان تكون  
مجدبة في بيت نفسها او انما ان تكون مجبوسة لثقت حين تكون راسها واكلها كذا  
خارج البيت والاول يجوز في عذرات نفسها دون الثانية وانما بقوله لا يصل نثارها الى ما  
حت قد يراها في الوجود انما اذا كانت كذلك وقيل لا من عن مخالطة النجاسة بخلاف  
غير فان لم يصيب جرحا فسد تميز المصنف فيكون باقيا قاهر النجاسة النوع الاول من الجبوسة غير مذكورة  
ونشأ من كل الخملانة على سنها العنقوي وقد ثبت على ان المراد منها ان النجاسة العنقوي بغيره  
المعبرة ومعونه التعليل فتأمل وكذا سور سباع الطير كالصقور والباري واثاب من وهذا  
استحسان وفي النجاسة نجاسة نجاسة سباع البهايم وجه الاستحسان ان حرمه طهارة وان  
انقضت النجاسة كسباع البهايم كمن شرب نثارها وهو عظيم طاهر كمنها ما كل الليات  
والجف نثارها نجاسة الدجاجة الخملانة فادركت الكراهية وسباع البهايم شرب بلانها  
وهو رطب بلانها المتولد من لحمها وهو نجس فافترقا ولا في سباع الطير فوره وهو عظيم  
البلوي فانما تنقض من الهوي شرب طاهر يمكن صون الاواني عنها خصوصا البراري وما كان في  
النجاسة نجس اعتبارا بسباع الوحش وجه الاستحسان انها شرب نثارها وهو عظيم  
ما في خلاف سباع البهايم فانها شرب بلانها وهو رطب بلانها وهو عظيم طاهر على كراهية  
باعتبار الخملانة وهو كل الليات الخملانة لها فانه سبي في قوله اعتبارا بسباع الوحش  
فان حدة ان يقول اعتبارا بسباع البهايم الوحش والتوفيق واخرج فان سباع الوحش  
انقضت سباع البهايم فان الكلاب والقطر من سباع البهايم لان سباع الوحش طهارة  
فانقضت وجه الاستحسان فانه لا يتم اتباعه الى المص من الاستدلال على كراهية ثم ان قوله  
بالشبه بالخملانة ليس بذلك والعبارة الصحيحة بما يشرك به الخملانة فتأمل وعن ابي  
يوسف انها اي سباع الطير اذا كانت نجاسة ويعلم صاحبها انه لا يتعدى على نثارها كذا في كتابنا

هذا الحديث لا يثبت فيه نجاسة السباع  
فيما ذكره المصنف في كتاب النجاسة  
فيما ذكره المصنف في كتاب النجاسة



المشايخ المتأخرون هذه الرواية وافقوا بها قال النفعي ابو العيث روى الحسن بن زياد  
 عن ابي خنيفة انه قال ان كان هذا الطيب لا يتناول الميتة مثل البازي الابلي ويخوذ ذلك فلا يكره  
 الوضوء والنية على العلة في الطهارة يعني ان الشك قد ثبت على ان النجاسة تسقط بعلقة  
 الطواف فالعبرة بعد ذلك العلة المستقصاة لا تحصى من الحور ولا وجه لما قيل معناه في النجاسة  
 على العلة التي كانت في اللحم كما لا يخفى وسور الحمار والبغل من كون فيه من عبارة اكثر المتأخرين  
 وكان ابو طاهر الدباس ينكره ويقول حاشا ان يكون شيء من اهل كرام الله يشكوكا فيه  
 بل صور احوالهم لو غس في الثوب بجوز العلق معه الا انه يحتاج فيه فاهم بالجمع بينه  
 وبين الميتة اذ لم يوجد غيره وانما اشار الى الجواب عنه بقوله وسبب الشك تعارض  
 الادلة يعني ان المراد بالشك على ما مر في المشايخ التوقف لتعارض الادلة وفيه نظر لان  
 مقتضى قول ابي بكر بن نجاشية تحفة الله قد تعارض فيه النصفان واحصت فيه العلماء  
 وقرروا في اكثر من موضع ان كان طاهر اقبل اختلاط اللعاب به يتعين  
 فلا يزال بالشك قلت كذا كان ظهورا بينين وانما ينبغي جعله طاهرا وظهر لان كل  
 حيوان يتبعه جمل فصوره ظهور عنه وقيل الشك في طهارته لانه لو كان طاهرا لوجب الاجمال  
 للشك في ظهوره بعد التعلق بظهوره لان سورة ماء مطلق قد اختلط بلعاب طاهر فلا يخرج  
 عن الاطلاق ما لم ينجس عليه غيره واجيب بان ذلك فيما خلاط الماء المطلق ما هو طاهر بالانسان  
 واللحاح قد اختلف في طهارته وقيل الشك في ظهوره وقيل الشك في العماره والظهورية  
 جميعا وهو اختيار ربان الاثمة ذكره في بحر الرواية والفرق بينه وبين القول الاول ان الشك  
 في عدم ظهوره على القول الاول لا يجب غسل راسه اي لو وجد الماء المطلق بعد مسح  
 راسه بسور الحمار او البغل لا يجب غسل الراس فعلم بهذا ان سور ما طاهر اذ لو كان  
 في طهارته شك لوجب غسلها قبل هذا غير لازم لان الراس قبل المسح عليه بالمشكوك  
 في طهارته كان طاهرا فلا ينجس بالشك وتيقيد الراس باعتبار ان سائر الاعضاء يغسل

يغسل لاجل السواء اصابها سور الحمار او البغل وان وطئته غيره في الوضوء الغسل فلو كان  
 سور الحمار نجسا وقد اصابه فويطئه بالفضل وانما الراس فهو بغيره مسح فلو كان  
 سورة نجسا لما حصل الطهارة بمسحه فلا بد من غسل الراس على تقدير نجاسة  
 لما احتاج الي غيره وطئته بخلاف غيره فخصه بالذكر وهذا التفسير انفع ان من قال انما  
 عين الراس لان غيره من الاعضاء يطهر بصيب الماء لم يحكم حول الراس وكذا من قال  
 وانما غسل الراس لانه اذا وجد الماء المطلق وغسل سائر الاعضاء بطهر الاعضاء فلا  
 حاجة الى غسلها اما اذا مسح ازاوت النجاسة فيجب غسل الراس وحيث لم يجب علم  
 ان الشك في ظهوره يتم ان هذا التعايل لم يصح في قوله فلا حاجة الى غسلها فانه لا يمتنع  
 له بعد قوله وغسل سائر الاعضاء ان عاد وغيره غسلها الى سائر الاعضاء وان عاد الى  
 الراس فلا يمتنع التفرغ بغيره كما لا يخفى وكذا البنية طاهر تشبهه لهذا الدليل بالدليل  
 الاول فتوقع موقع ايضا وهذا السلوب غريب ثم ان هذا اعلى رواية عن محمد قال  
 في الاسلام البنية دوي في شرح اجماع الصغير روي عن محمد بن الحسن ان الثاني طاهر ولا  
 يؤكل وفي طاهر الرواية ان البنية نجس وفي شرح الكسنة للزبيدي نقل عن الغاية في  
 ان لعبها وعرقها ولبن الاثان طاهر وانما لم يجز الوضوء بسور مما لا شك الذي تقدم  
 فلا ينجس ما هو طاهر ببيتين ولا يرفع الحدث الثابت ببيتين لا يمنع جواز الصلوة  
 وان شئت هو احد الروايات عن ابي خنيفة وفي رواية هو نجس نجاسة ضئيلة  
 وفي رواية نجس نجاسة غليظة والمشهور هو المذكور في الكتاب قال القدر في رقا  
 احوال طاهر في الروايات المشهورة فلهذا سورة يعني ان اللبن والوق والسور  
 يتولد عنها من اللحم فاذا كانا طاهرين كان السور كذلك وهو الاصح ابي القول  
 بان الشك في ظهوره اصح قبل وجوه الاصح وعليه الجمهور نفس محمد على طهارته وهو ما روي  
 انه قال اربع لو غس في الثوب لم ينجس وفي سور الحمار والشاء المستعمل

المشايخ المتأخرون  
 في جرح النجاسة

صاحب الحاشية



ولكن الاتان وبول ما يكل لحم ذكر شيخ الاسلام في المبسوط واما ما قيل في الدليل عليه  
 ما قاله في الاسلام في زيادته ونقص محمد في كتاب الصلوة ان عرق الحمار لا ينجح جواز  
 الصلوة وان خشي فثبت انه ظاهر فيه وعليه ان عبارة يروى عن محمد يا باه لانه  
 نقص منه في الاصول فان المراد من كتاب الصلوة ما في المبسوط وسبب الشك  
 اختلاف الشيخ فيه فذهب من قال بتعارض الاوليه ومنهم من قال بتعارض  
 الصحابة وانهم جميع بينهم لعدم التعاند بين الشئين قد تر تعارض الاوليه في باب  
 اي ابا حنبل لم يحرره ورواه اما الحديث في الصحيحين عن جابر رضي الله عنه ان النبي عم  
 نبي من لحوم الحمر الالهية يوم خيبر واذا في اللحم ينجس وعن خالد بن الوليد  
 ان النبي عم نبي من لحوم الخيل والبغال والحمير فوجه ابو داود والسنن في ما جاء به  
 واما الاباحه في سنن ابى داود ومن حديث غالب بن ابي جابر رضي الله عنه اصابتنا  
 سنة فلم يكن في ما بيني وبينهم اهل البيت من لحم ولا من لحم البهيمة من لحم الحمر  
 الالهية فاني كنت النبي عم فقلت يا رسول الله اصابتنا السنة ولم يكن في ما بيني وبينهم  
 اهل البيت من لحم ولا من لحم البهيمة فقال اهل البيت من لحم الحمر الالهية من لحم الحمر  
 ومنهم من اجل حوالى الورد كذا في بحر الرواية ويرد عليه ان شرط قيام التعارض بين  
 جهالة التاريخ وفي حديث الاباحه ما يدل على ما عليه ناه عن حديث الحمر وقال  
 شيخ الاسلام هذا يعني ما ذكر من الاستدلال بتعارض الاوليه في لحمه على الشك في طهارته  
 سورة لا يتقوى لان لحم حرام بلا شك لانه اجتمع فيه اللحم والمجيب فثبت اللحم على  
 المجيب كما لو اخبر عدل بان هذا اللحم نجس تجوسي والاف انه في نجاسة لم فانه لا يخلو كله  
 لغيره لانه في لحمه ما بلا شك لانه لم يولد منه فيكون نجس بلا شك ولا  
 اتجاه ما قيل ان يستلزم نجاسة لونه وقد تقدم من قول المصنف ظاهر واجب بالانتماء  
 فانه في ظاهر الرواية نجس كما تقدم لانه معتبر في علي ما عكس مع المصنف وكس في صدر

في هذا الخبر  
 في هذا الخبر  
 في هذا الخبر

في هذا الخبر  
 في هذا الخبر  
 في هذا الخبر

في صدره وتوجيه كلامه حتى لا يراه عاذا موجبه فاقوه واختلف الصحابة كان ابن عمر في نجس  
 يقول بوجس وابن عباس رضي الله عنه كان يقول ان طاهر ومن قال فانه روي عن ابن عمر  
 رضي الله عنه انه كان يكره التوضي بسور الحمار والبغل ويروي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال  
 الاباحه بالتوضي به ولم يترج احد القولين على الآخر فوجب شكنا في نصيب الان الكملية  
 ودون النجاسة ثم قال ذلك الغافل قال شيخ الاسلام ولكن هذا لا يتقوى لان الاختلاف في طهارة  
 الماء ونجاسة لا يوجب الاشكال بل هو طاهر نظرا الى الاصل ولا يذهب عليك ان قوله  
 لان الاختلاف في طهارة الماء ونجاسة لا يتلزم مع سابق الكلام انما انتظم ان يقال لان الاختلاف  
 خلاف في طهارة الماء وكما بينه وعن ابى حنيفة ثم انه عليه السلام بحس اي ان سور الحمار والبغل  
 نجس رداه الشيخ ابو الحسن الكرخي من اصحابنا وقد ذكر بعض الناطقين في هذا المقام اشكالا  
 ما صلنا ان اعتبر اللحم نجس فهو طاهر في الشاة والكلب وسائر سباع البهايم فيلزم منه طهارة  
 السور في الكل فان اعتبر اللحم نجسا لم يخلو بالدم فهو نجس في الكل كذا في السور فالتقوى  
 لازم وقد مر منا في موضعنا ان مانع حله وحاصل منع الحمر واختياره ثالث وهو الجواز  
 من حرمة اللحم واحتياطه بالدم ترجيح الحمة والنجاسة الترجيح الاول في تعارض الاوليه والبرج  
 ان في تعارض اقوال الصحابة ووجه التعليل في الترجيح الثاني ظاهر واما الاول فباعتبار ان الحمة  
 لا تكلمه آية النجاسة ومن وهم ان الحمة مطلقة لا يجمع الطهارة فقد وهم لانها اجتماع في لحم الآفة  
 قبل ان ذكر من ترجيح النجاسة مشكلا لان عدلنا لاجل طهارة الماء والاف نجانسة حكم بظاهره  
 يرجح النجاسة بنا ولهذا قيل تعارض الاثر لا يتقوى الاشكال لا يقتضاه الطهارة ثم قيل غلب هذا  
 ترجيح الحمة ايضا مشكلا لان عدلنا لاجل طهارة الماء والاف نجانسة حكم بظاهره  
 الاستحسان كما في خبر الماء كما حصل للخل والطهارة واجيب عن الاشكالين بان  
 تعارض الخبرين في الماء يوجب التماس العمل بالاصل كونه في الشك في احتياط النجاسة والاصل  
 عدم النجاسة في الماء على طهارته وكذا الحال في تعارض الخبرين في الطعام ولا يجوز ترجيح الحمة

في هذا الخبر  
 في هذا الخبر  
 في هذا الخبر

في هذا الخبر



بالاحتياط لا استلزامه كذب الخبير بما كل من غير دليل في تناقض اوله الشرع في نقل العلم  
ووجهه في وجوب ترجيح خبره بغير دليل في نقل النسخ الذي هو خلاف الاصل على ما عرف في الاصول  
والعمل بالاحتياط واجب عند عدم المانع فاما هنا فقد احتل العاقل المتولد من العلم بالما  
بينين وقد ترجح خبره لثبوت ثبوت باعاق الروايات عن اصحابنا وبني بنسبة علي بن الحسين علي  
ما تقدم فوجب ترجيح الخبرية بهذا الدليل في بحث وهو ان الاصل الذي يثبت كونه  
في دفع الاشكالين منقوض بما تقدم من اخبار عدل بانه في حديث لم واجبا اخر بانه  
في حديثه هو صحيح حيث ترجح خبره لثبوت ثبوت من اجل انهما فيكون خبره كونه قال الزيلعي في شرح  
الكافي بمكة قالوا فيه هذا اذا كانت ثبوتنا فظاهر لان الاثر في المعبرة في الحكم وان كانت  
فرساقية كمال لا ذكرنا ان المعبرة في الاثر ان الذي لو تزي على ثبوت ثبوت  
في اصل كل واحد في الاثنية فلان ينبغي ان يكون ما ذكره لا عند ما وظهر اعاد في خبره اعتبار  
الاسام وفي الغاية اذا تزي انما على الركنه لا على النقل المتولد فيها عند محمد فعلي هذا لا يفسد خبره  
مستكوما فوضاه بهما يستقيم اجمع بينهما احتياط لانه لما كان سور ماس كوكا في ظهورية  
لا يتبع البينين بالوضوء به فلا بد من التيمم ولا يكتفي به لاحتمال ظهورية فانه ح لا يجوز التيمم  
فان شئنا المطلق فيجب تقديره بفتح التيمم ولان المظهر احدهما لا يبيعه لان الما  
ان كان ظهوريا فهو المظهر ولا اعتبار للتيمم تقدم او تاخر وان لم يكن ظهوريا فالمظهر هو التيمم  
تقدم او تاخر وجود الما كعدمه فيفيد ليجب تتبع البينين بالظاهرة لان احدهما مظهر وقعا واد  
الترتيب لان تاخر خبره افضل من اجل الخلاف وبما قرناه اتفق وجه اعواب قوله  
فيفيد الجمع ومن دهم ان في خبره فغير راجعا الي قوله فوضاه بهما او يتيمم فعدم وفي اجماع الصغير  
المحذول وعن غير بن يحيى في رجل لم يجد الا سورتي كان قال به في ذلك السورة حتى يصير عاد الما  
ثم يتيمم فوضاه بهما على القاسم الصغار فقال هو قول جيد ولا يدع عليك ان فرق السور  
بتقديم الوضوء كاقاله زفراولي من امره لانه من غفلة الاسراف في الاعراض عن الطهارة

ووجهه في الاصول

والطهارة الكاملة وكذلك قيل ان تاخر التيمم افضل قبل وسور الفرس ظاهر عند ما في الروايات  
كلها وكذا عن ابي حنيفة في الصحيح من الروايات ذكر في الحديث في سور الفرس عن ابي حنيفة اربع روايات  
قال في روايته احب الي ان يوضا بغيره وهو رواية النخعي عنه وفي روايته الحسن عنه انه لم يركعه  
وفي روايته هو مستكوما كسور الحاروي وفي روايته كمال بالصلوة هو ظاهر وهو الصحيح فعول في الصحيح  
نفي للصحة عن روايات كمال الا عن روايته الحسن خاصة كما تقدم فان لم يجد الا شيئا لم  
او وهدى المسئلة في نقل كمال آراء باعتبار ان شيئا لم يركعه كمالا خصوصا بسور الحاروي قول محمد فانه  
قال بضم التيمم الى الوضوء به احتياطيا وكذلك صدر بابا وانه الاتصال ثم انه استر بالمشرك المذكور  
الي من جواز الوضوء به فاجوز عند قه كمال المطلق قال ابي حنيفة يوضا به ويستعمل اليقينة  
عنه ولا يتيمم وقال ابو يوسف يتيمم ولا يوضا به وهو رواية عن ابي حنيفة لا وبه قال الشافعي لا  
وقال محمد يوضا به ويتيمم وحاصله ان في شيئا لم يركعه عن ابي حنيفة في روايات الاولى وهو قوله الاول  
انه يوضا به ولا يتيمم ذكره في اجماع الصغير والزيادات وهو قول زفر وذكر في كتاب الصلوة انه  
لا يوضا به ويتيمم حيث لا قال في صحيح الاسلام هذا يشبه الي انه لو توضا به ولم يتيمم يجوز ولا يتيمم ولم يوضا  
به لا يجوز والمستحب اجمع بينهما واثنائهما يجب اجمع بينهما كسور الحاروي وبه قال محمد واثنا عشر روي  
نوح بن مريم واسد بن عمرو والجميع التيمم ولا يوضا به قال في حان وهو قوله الاثم وقد رجع اليه  
الي وهو الصحيح وبه قال ابو يوسف واكثر العلماء كان ينبغي واما كمال فعدم وغيرهم وهو احتياط في  
كذا في الجواب وهذا التفصيل بين ما في تعميم المص حيث استدل الي ابي حنيفة القول المرجوع عنه وذكره في  
الصحيح الذي رجح اليه عليه رواية عنه واستدل القول الثالث الي محمد وكذا يذكر انه ايضا رواية عن  
ابي حنيفة حديثه ليلته اجبت وما روي عن ابن مسعود روي انه عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم  
قال ليلته اجبت عندك ظهور قال لا الاثني من نبي في ادواته قال ثم يلبسه واما ظهور الاثم جوده  
وان ما جده واثمه بدني وزاد التيمم بدني فتوضا منه ولعلنا باجده فتوضا به واكثر الطحاوي وشبهه  
لا مسعود روي انه عنه ليلته اجبت مع النبي ثم وهو رواية عن ابي حنيفة في قوله اكله ليلته ليلته

ووجهه في الاصول

ووجهه في الاصول

ووجهه في الاصول



الثالث عنه فاختلاف جريته لاختلاف سلسلته من قبله ان كان الماء غالباً فقال بجريته  
ولا يتيم ومرة ان كانت الخلافة غالبية فقال يتيم ولا يتيم في يومه اذا لم يدر ايها الغالبة قال  
يجمع بينهما علمانية التيم لانها اقوي يعني ان حديث الطهارة بالشدة مخالف لآية التيميم  
لا تيسر بما مطلق وهذا انفي عنه اسم الماء ولم يخرج مني وجود الماء وموجب الآلة نقل  
حكم عند الماء المطابق الى التراب والآية اقوي من الحديث فعملها ونزول الحديث  
تعاون في منسوخ ما تقدم عليها لانها حديثة وسلسلة الحديث كانت بكرة قبل البقرة وانما قدم الوجه  
الاول لانه يبلغ دجلا لا يفي ايضا بخلاف الثاني لانه لا يقول بجواز شح السنة بالكتاب لان  
في الحديث اعطوا الماء انما اختلفوا في ان ابن مسعود رضي الله عنه شديداً لكون اولهم شهيد  
ولان مداره على ان زيد قال الترمذي ابو زيد رجل مجهول لا يعرف له غير هذا الحديث فقال  
ابن حبان في كتاب الضعفاء ابو زيد شيخ مجهول يروي عن ابن مسعود رضي الله عنه و  
ليس يروي عن ابن مسعود ولا يعرف له وجه ولا بلد ومن كان بهذا الفتى ثم لم يردوا لاجل واحد  
خالف فيه الكتاب والسنة والامام والقياس فاستحي بجانبيه ما رواه وقال ابن ابي  
حاتم ابو زيد مجهول وذكر ابن عدي عن ابن الفخاري قال ابو زيد الذي يروي حديث ابن مسعود  
رضي الله عنه في الوضوء بالشدة مجهول لا يعرف بعينه عبد الله ولا يصح هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم  
وخلاف القرآن وقيل يروي عنه ابو قرة وكان ينادي اروي هذا الحديث ليهون علي الناس  
امر النبي وفي التاريخ جهالة لانه اختلف في ان الحديث اول فوجب الجمع احتياطاً وقال محمد  
في الزيارات محتجاً على ابي يوسف بن عبد الله اخف من سوركم فان عتيا رضي الله عنه  
كان يري الوضوء به وفي ذلك حديث مرفوع ولم يقل احد من السلف بالوضوء بسوركم  
الا انهم لم يروا واذا وجب الاحتياط فيكم ذلك اليه التيميم في هذا الاولي لانه لجهن كانت عليه  
واحدة ما كانا كانت مرة بكرة فان قدوم وفجر نصيب كان قبل البقرة ثلث سنين ومرة  
بالمدينة حين وقد عليه السلام حين ينوي طلاق دعوى النسخ وبهذا اندفع ما قيل ان قوله لم يكن

صحيح

الجهن كانت غير واحدة يومئذ كانت بالمدينة ولم ينقل في كتب الحديث الا انه نقلها انها  
كانت بالمدينة ايضا كذا في الجوزي وما قيل انها تكررت قال في التيسير ان جهن انور رسول الله  
واعتين فجوزان يكون الدعوة الثانية في المدينة بجوزية التيميم فيه وعليه ان يجوز اخير معتبر  
يناسب للعقل المستدل بها كانت بكرة والحديث مشهور على ما في المعانيه رضي الله عنهم على  
رضي الله عنه والحديث انه قال الوضوء بشدة التيميم وضوء من لم يجد الماء وابن عباس رضي الله عنه  
روي عنه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال توضحوا بشدة التيميم ولا توضحوا بالماء وابن مسعود  
روي عنه انه كان يجوز الوضوء بشدة التيميم عند عدم الماء وكما دأبني الفتوى يكون قوله مع لآية  
وفيه نظر لانه لا يكفي في المشهور على بعض الصحابة رضي الله عنهم بل قد ينسب لآية بالقبول  
وهذا الحديث اختلفوا في صحة فكيف تعلق بالقبول وقد قال الطحاوي وموافقه المذهب ما يجب  
اليه ابو جعفر اذ لا اعتماداً على حديث ابن مسعود رضي الله عنه لاصل له وانما الاعتناء به  
فقد قيل اختلفوا في جواز الاعتناء بشدة التيميم عند عدم الماء على قول ابي حنيفة لعدم النسخ  
منه فقد قيل يجوز عند اعتبار الوضوء قال في المبسوط يجوز الاعتناء به على الاصح لان ما  
ورد من النسخ على خلاف القياس لم يوجب ما هو منه وبجانب حديث غيره من الاحاديث قيل  
لا يجوز لانه فوته فلا يلحق به وهذا لان الجبابة اغلظ الحديثين والضرورة فيه دون الوضوء  
قال في المغيرة وهذا الاصح خلاف ما في الخبر في المبسوط والنسبة لاختلاف صورته بشدة التيميم  
ان يلحق في الماء عميلت فخرج حلاوتها وعذوبتها اذا اعطى التيميم صار دأب الجوزي التوفيق  
به بالاجماع وما استدل منه صار دأب الجوزي هذا اذا كان نياً وان غيره من الناس وطبع طبعه  
فادام حله فهو على هذا الخلاف قيل هذا ناقص بما ذكره في باب الماء الذي يجوز به الوضوء  
فانه قال هناك وفي تغييره بالطنجة بعد ما حله به غيره لا يجوز التوفيق به لانه لم يبق في معنى الماء  
من السماء اذا النار غيرته وفي المبسوط ان كان مطبوخاً فالنسخ انه لا يتوضأ به اذا النار غيرته  
حلوا كان او شدة المطبوخ الباطل وهو اختيار ابي طاهر الدباس وقيل في المحيط والاصح



في قوله اوقى الردايات لانه بالطلع كليم واجه وكان الاستخراج من الخلاق اسم لما عليه قال  
 صاحب الجوهري هذا الكلام في ضعف لان الجواز ثبت بالنقص على خلاف التاكيد من الاندفاع  
 كنهية التفسير والبيان وغير ذلك لان سبيل التمهيد بالاثار على خلاف التماس فيبقى الابطال  
 على وجوب التفسير والتعليل ان يقول سائر الاندفاع في ههنا سبيل التمهيد ان كان رقيقا فليجئ  
 به دلالة كما قال به الا وادعي **باب التيسيم** ابتداء بالوضوء ثم شئ بالغسل  
 ثم ثلث بالتيسيم على فتي ما في كتاب الله تعالى لا تجدوا الله ان تقيم وذلك ان الوضوء مع كونه  
 جزءا من الغسل فالبالغ الوقوع والتيسيم مع انه خلف عنهما ما رآه الوقوع لانه قد قدم المسافر  
 الخارج عن الموضع على الموضع نظرا الى ان شدة الرخصة عدم الماء وهو يقتضي فيها وجوب في الموضع  
 وفي كتاب الله قد قدم المريض على المسافر نظرا الى ان حكمة الرخصة وهي كراهة اذ فرغ من الموضع  
 وهو احق به من المسافر والتيسيم لغة القصد وشتر عاظمه ما حادثة به من الاعداد الطاهر  
 في بعض من خصوصين على قصد خصوص فركه من بعض المخصوصين وشتر طهارة التيمم والعين  
 استعمال الماء حقيقة او كمالا وآلة الصلوة الطاهر والماء من الاستعمال ما يقع التيمم فيه جديدا  
 بالجلد المأكس والاصل في شريعة الكتاب وقدره وبعض الاحكام بالحكمة بما يستفاد عليه  
 ومن لم يجد الماء التيمم لله وهو الماء الذي لا يفي للوضوء ومن هاتين وجه حسن التيسيم  
 او كمالا لعدم ظهوره في حيزه شرطه ما خرج به الرد لقوله لا في في اختلافه العاليه بل يجوز  
 التيسيم قبل استعمال ما بعد من الماء الذي لا يفي للوضوء ومن هاتين وجه حسن التيسيم  
 في قوله فليعلم بجوده الماء وهو الماء في لاجتهاد فتأمل والله ولي الرشاد ووجه اول السور  
 المعبر عنها ما هو المذكور في قوله تعالى او على سقر وهو الماء العذب في لاسر الشريعة وقد اخرج عن  
 ذلك الامام القاضي خان حيث قال في فتاواه قليل السور وكثيره سواء في التيمم والصلوة على  
 الحديث خارج المصنف الغرض من التيسيم في كثيره في قصر الصلوة والافتقار والكس على اثنين  
 او خارج المصنف على الجمالية معلوف على قوله يوم افرو ولا يجوز ان يكون مفعولا لانه

في قوله اوقى الردايات لانه بالطلع كليم واجه وكان الاستخراج من الخلاق اسم لما عليه قال  
 صاحب الجوهري هذا الكلام في ضعف لان الجواز ثبت بالنقص على خلاف التاكيد من الاندفاع  
 كنهية التفسير والبيان وغير ذلك لان سبيل التمهيد بالاثار على خلاف التماس فيبقى الابطال  
 على وجوب التفسير والتعليل ان يقول سائر الاندفاع في ههنا سبيل التمهيد ان كان رقيقا فليجئ  
 به دلالة كما قال به الا وادعي **باب التيسيم** ابتداء بالوضوء ثم شئ بالغسل  
 ثم ثلث بالتيسيم على فتي ما في كتاب الله تعالى لا تجدوا الله ان تقيم وذلك ان الوضوء مع كونه  
 جزءا من الغسل فالبالغ الوقوع والتيسيم مع انه خلف عنهما ما رآه الوقوع لانه قد قدم المسافر  
 الخارج عن الموضع على الموضع نظرا الى ان شدة الرخصة عدم الماء وهو يقتضي فيها وجوب في الموضع  
 وفي كتاب الله قد قدم المريض على المسافر نظرا الى ان حكمة الرخصة وهي كراهة اذ فرغ من الموضع  
 وهو احق به من المسافر والتيسيم لغة القصد وشتر عاظمه ما حادثة به من الاعداد الطاهر  
 في بعض من خصوصين على قصد خصوص فركه من بعض المخصوصين وشتر طهارة التيمم والعين  
 استعمال الماء حقيقة او كمالا وآلة الصلوة الطاهر والماء من الاستعمال ما يقع التيمم فيه جديدا  
 بالجلد المأكس والاصل في شريعة الكتاب وقدره وبعض الاحكام بالحكمة بما يستفاد عليه  
 ومن لم يجد الماء التيمم لله وهو الماء الذي لا يفي للوضوء ومن هاتين وجه حسن التيسيم  
 او كمالا لعدم ظهوره في حيزه شرطه ما خرج به الرد لقوله لا في في اختلافه العاليه بل يجوز  
 التيسيم قبل استعمال ما بعد من الماء الذي لا يفي للوضوء ومن هاتين وجه حسن التيسيم  
 في قوله فليعلم بجوده الماء وهو الماء في لاجتهاد فتأمل والله ولي الرشاد ووجه اول السور  
 المعبر عنها ما هو المذكور في قوله تعالى او على سقر وهو الماء العذب في لاسر الشريعة وقد اخرج عن  
 ذلك الامام القاضي خان حيث قال في فتاواه قليل السور وكثيره سواء في التيمم والصلوة على  
 الحديث خارج المصنف الغرض من التيسيم في كثيره في قصر الصلوة والافتقار والكس على اثنين  
 او خارج المصنف على الجمالية معلوف على قوله يوم افرو ولا يجوز ان يكون مفعولا لانه

فيه لانه لا يقال زيد خارج الدار كما قال سيبويه بل من خارجها ذكره الرقبي في شرح الكافية بنية  
 وبين المصنف الضمير للخارج المأمور من لم يجد الماء ان كان مرفقا لم يعتبر به عن الماء ذكره  
 في الذخيرة عن محمد بن محمد بن القريب انه اذا كان بينه وبين الماء دون ميل قريب ولا يجوز  
 التيسيم وان كان كثر من ذلك فهو بعيد واكمل ثلث فرسخ وقال الحسن بن زبيل  
 انما يكون بعيدا اذا كان على عتبة او باب او خلفه حتى يعبر ميلين وبابا ويجوز انما اذا كان  
 قد آمد فيعتبر ميلين وقت رابن شبلع الميل ثلثة آلاف ذراع ومن سبابة ذراع الى  
 اربع آلاف ذراع وعن ابن يوسف ان الماء اذا كان بجث ولو ذهب اليه وتوضا  
 ينهض الغافلة ويغيب عن بصره فهو بعيد ويجوز له التيسيم وهذا حسن جدا انتهى وان كان  
 خارج المصنف بان فخرج منه فلا خطا ولا اشتباش او نحو ذلك فالتيسيم بين عن المصنف  
 في الذخيرة وان فخرج من ممره وليس على مسافر ولم يجد ماء وكان ثابسا من المصنف جاز له التيسيم  
 وتكفو في تيمم الماء في بعضهم قدره بالميل وبعضهم بالغرس وبعضهم بالوقوف وبلغ ذلك الموضع  
 قصر الصلوة وبعضهم قدره بما اذا كان بجث لا يسمع اذان البعلت فيه وبعضهم قدره بما اذا كان  
 بجث لو نودي من اقصى الممر ومن الناس من قال لا يجوز التيسيم لمن فخرج المصنف اذا كان  
 قصد سفره جميعا الى هنا كلامه ومن هنا التيسيم وجه التفصيل بين الصورتين وبين فاما  
 قيل وفي بعض نسخ بنية وبين الماء وهو اولى وليست شري ما يقول في عدم النظام مع  
 سباق الكلام فان عدم وجدان الماء في من الصورة ينعضح وسع حادثة اعني قوله لا يجرى  
 الحجرج دخول المصنف ثم ان المصنف اتقى بتقدير البعد ان في لانه اذا علم كفاية قدر الميل في يوجز  
 المسافر عن سعدن الماء يعلم منه كفاية في بعد المسافر عن الماء بطريق الاولى فاجوز تقديره  
 ولعمري اصحاب نقل هذا محذوران في عطف الصورة الثانية على الاولى باداة التسوية  
 تفصيلا لا على مخرج رخصة التيسيم بالمسافر فواجب الثلاث رتبة فيه الى متى جواز التيسيم في  
 الامصار لا مطلقا لعدم العتق ولا عقيدة اباك شيئا البعض لعدم الدلالة على ذلك كالميل

في قوله اوقى الردايات لانه بالطلع كليم واجه وكان الاستخراج من الخلاق اسم لما عليه قال  
 صاحب الجوهري هذا الكلام في ضعف لان الجواز ثبت بالنقص على خلاف التاكيد من الاندفاع  
 كنهية التفسير والبيان وغير ذلك لان سبيل التمهيد بالاثار على خلاف التماس فيبقى الابطال  
 على وجوب التفسير والتعليل ان يقول سائر الاندفاع في ههنا سبيل التمهيد ان كان رقيقا فليجئ  
 به دلالة كما قال به الا وادعي **باب التيسيم** ابتداء بالوضوء ثم شئ بالغسل  
 ثم ثلث بالتيسيم على فتي ما في كتاب الله تعالى لا تجدوا الله ان تقيم وذلك ان الوضوء مع كونه  
 جزءا من الغسل فالبالغ الوقوع والتيسيم مع انه خلف عنهما ما رآه الوقوع لانه قد قدم المسافر  
 الخارج عن الموضع على الموضع نظرا الى ان شدة الرخصة عدم الماء وهو يقتضي فيها وجوب في الموضع  
 وفي كتاب الله قد قدم المريض على المسافر نظرا الى ان حكمة الرخصة وهي كراهة اذ فرغ من الموضع  
 وهو احق به من المسافر والتيسيم لغة القصد وشتر عاظمه ما حادثة به من الاعداد الطاهر  
 في بعض من خصوصين على قصد خصوص فركه من بعض المخصوصين وشتر طهارة التيمم والعين  
 استعمال الماء حقيقة او كمالا وآلة الصلوة الطاهر والماء من الاستعمال ما يقع التيمم فيه جديدا  
 بالجلد المأكس والاصل في شريعة الكتاب وقدره وبعض الاحكام بالحكمة بما يستفاد عليه  
 ومن لم يجد الماء التيمم لله وهو الماء الذي لا يفي للوضوء ومن هاتين وجه حسن التيسيم  
 او كمالا لعدم ظهوره في حيزه شرطه ما خرج به الرد لقوله لا في في اختلافه العاليه بل يجوز  
 التيسيم قبل استعمال ما بعد من الماء الذي لا يفي للوضوء ومن هاتين وجه حسن التيسيم  
 في قوله فليعلم بجوده الماء وهو الماء في لاجتهاد فتأمل والله ولي الرشاد ووجه اول السور  
 المعبر عنها ما هو المذكور في قوله تعالى او على سقر وهو الماء العذب في لاسر الشريعة وقد اخرج عن  
 ذلك الامام القاضي خان حيث قال في فتاواه قليل السور وكثيره سواء في التيمم والصلوة على  
 الحديث خارج المصنف الغرض من التيسيم في كثيره في قصر الصلوة والافتقار والكس على اثنين  
 او خارج المصنف على الجمالية معلوف على قوله يوم افرو ولا يجوز ان يكون مفعولا لانه











باطل من ثلث اصابع كسح الراس الخفين والجبج في القبح مسج باطن الكف لا ينفذ  
 على الارض يعني وفي ظاهر الرواية ذكر الكندي في كتابه ان استيعاب العضوين يتم  
 واجبة في ظاهر الرواية عن اصحابنا وروي الحسن عن اصحابنا انه اذا ترك نقل من البرج جرد  
 قال القتيبي ويجمع ظاهر الرواية ما رواه الحسن كذا في ذخيرة الايمان اذ اقل الرجل  
 تعدى الفعل الى الالة فلا يقتضي استيعاب الرجل لان البناء صلة لان القول بالصلة ضعيف  
 بل لانها لا تصاق كما في مسج الوضوء وترتبط بهذا العمل فتذكر لبيان مقام الوضوء يعني  
 في العضوين المخصوصين وانما لم يقل الالة خلف عن الوضوء لان اخلقه لا يقتضي الاكاد في اكل كلف  
 وعمل التيمم من اجابته وحيف والنفاس وانما الاستواء في كفيته وان كان تابا ايضا  
 كنهه غير ما ادعاه لان التعليل المذكور ظاهر عنه فان حديث الآتي ذكره خلوع عن الالة لا عليه  
 ثم ان المسئلة تختلف فيها في الصدر الاول فانه روي عن عمر وابن مسعود وابن عمر في  
 عدم جواز التيمم من الخبثه ونذهب عما بناه الجواز وهو قول عامة الفقهاء لما روي ان قوما لم يمسك  
 بالكتاب لانه لا يصلح حتى تاحد الغنيتين على الالة فان قوله تاحد التمسك بمسك  
 باليد وبه اخذ المتكردون الجواز والجماع وبه اخذ النكادون به ومنهم من انتمشا بالاحلاف  
 فتدوم بكل مكان من جسد الارض كل شئ يمتدق بانسار ويعبر به راء اليس من جسد الارض  
 وكذا كل شئ يطبع وينوب ليس منه الا بالآثار والارسل خاصة ثم رجع وقال لا يجوز  
 الا بالآثار بالخالص هكذا قال ابن عباس هذا لا يقتضي القصر عليه والحكم انما يقتضي عن  
 لانه على خلاف القياس فلا يتجوز وسورده النفس وانما قال بويوسف في صدر الروايتين عنه  
 بجوازه اياه بالحديث الذي ذكره اسم كوجه الارض طلقا والاصل في المطلق ان يري  
 على طلاقه لم يوجد دليل التيمم وقصد الكتاب لا يجوز تجزئ الواحد كما تورد موضعان التيمم  
 نسخ وجزئ الواحد لا يصلح بانفسه للكتاب فكيف بالاشرف برلغة ذكره الاصح واكمل  
 ثعلب وفي عاني القرآن للزجاج الصعيد وجه الارض ولا يبا لي اكان في موضع تراب لم

في قوله لا يمسك بالكتاب  
 في قوله لا يمسك بالكتاب

في قوله لا يمسك بالكتاب  
 في قوله لا يمسك بالكتاب

في قوله لا يمسك بالكتاب  
 في قوله لا يمسك بالكتاب

في قوله لا يمسك بالكتاب  
 في قوله لا يمسك بالكتاب

ام لم يكن لان الصعيد ليس التراب انما هو وجه الارض ترابا كان او نحو التراب عليه وغيره  
 وانما تراب الصعيد لانه نهاية ما يصعد اليه من باطن الارض وقال لا اعلم اختار في ان الصعيد وجه  
 الارض سمي به لصعوده وهو قيل يعني فاعل قيل يعني معقول اي وصعوده عليه كما هو المعاني  
 والطيب تحت الظاهر يعني انه لا يصلح معقدا للصعيد بالثبت لانه يحتمل غيره وهو معنى الظاهر  
 احتمالا لا رجحا لانه ايقن بموضع الظاهر لانه شرع للظاهر قال فيمكن يريد ليطهر كم بل لا  
 ينافي في معنى الابتناء به الاتري انه لو كان التراب بالثبت بجسا لا يجوز التيمم به اجماعا فحكم  
 ان الابتناء ليس له اثر في هذا الباب وبهذا البيان اتضح فساد ما سبق الي بعض  
 الاذنان من ان مجرد كون النقط محتملا للمعنى لا يوجب حمل عليه فالمعول عليه كون الطيب  
 مراد به اجماعا فكان اجماع دليل راد هذا المحتمل على هذا فالوجه ان يقول ومومر اد  
 بالاجماع بالمواد والمواد ثم لا يمسك كما كان في هذا من الاطلاق فوق ما في القول  
 السابق منه والبعده عن محل التوافق استعدا له لفظ ثم الموضوع للتعدي والبعده الزمان  
 عند ابي حنيفة ومحمد في احدي الروايتين عنه وهو نذهب ما كنت وفي رواية اخرى عنه وهو  
 قول ابي يوسف الشافعي وانه لا يجوز الا ان يكون عليه غير لقوله تعالى واسجدوا لله جميعا وبكم  
 منه اي من الصعيد وهو كما ترى يوجب المسح بشئ من الارض لانه كلمة من التبعض وفكك  
 ابو حنيفة باطلاق قوله في شتموا صعيدا فان الصعيد على ما يستأه فيما سبق وجه الارض  
 ترابها وغيره وان كان نحو التراب عليه وبعض حديث تيمم النبي صم بجدار المدينة وكان  
 جداره يابوسيد من حجاره مسدود وكلمة من كلامه انه اذا لم يقع فيها سبط التبعية والبيان وهو  
 وموضع بعض موضع ما في الاول ولفظ الذي في الثاني والاول بجماله ويزاد في الثاني  
 جزء التيمم لموصول كما في اجتناب الرجس من الاوثان اي الذي هو الاوثان ولو قيل فاسحا  
 بوجهكم وايكم بعضه انا وان المطاع للصعيد مسوحا والعضوين الالة وهو متفق اتفاقا  
 وانما يجوز بعبود الغير في منه الى الحديث فليس بعبود الالة حقيقة ان يذكر قبل قوله فاسحا

في قوله لا يمسك بالكتاب

في قوله لا يمسك بالكتاب



لان الغاية تفسيرية وموقفة المذهب لا تدخل في التفسير مع القدرة على التصديق لما  
 روي عن ابي يوسف انه لا يجوز اتعاذ القدرة لانه ليس بتراب خالص لكنه تراب  
 من وجع في رعد العجرون القدرة كاللحاء لانه تراب ينجس فكما جاز بالخشش منه بكل  
 حال وكذا بالدين منه ثم ان مجرد اصابة العباد مواضع التيمم ولو مع النية لا يكفي بل لابد من  
 المسح لانه داخل في حقيقة النقص والاختصاص لا بالتيمم بالعباد فان اجماع في اصابة  
 التراب اجماعا ليس بذلك والتعليل بان من نغض ثوبه يتاذى جاره بالتراب ليس  
 بشي لان اخصم يقول تاذي بالعباد وموترا ب من وجه فلا يخالف في وصحة وموالية  
 الصحة لانه قد يتخلل فيها ما لا خلاف لان زفر لا يكتسب منه التيمم عند القدرة على ما روي  
 الوضوء وانما يتيمم بالوضوء لانه لا خلاف في مخالفة اختلف الاصل في الركن ونحن نقول  
 اذا جاز الخلق في الركن فلا يكون في الوضوء بطريق الاولي ينبغي على قصد قدر توفيره بما  
 لا يضر به عليه في سلة النية في الوضوء او جعل طهورا دليلا في قدرته تقديره ايضا على وجه  
 الاستيفاء ثم اذا نوي الطهارة ليس هذا تفصيلا لما اجماعا بقوله والنية فرض لان المراد  
 بها اعادة قربة مقصودة على ما نية عليه بقوله في حالة مخصوصة بل بيان ان نية الطهارة و  
 نية استباحة المصروع يتوهم كل منهما مقام اصل الفرض وقد عرفت ذلك من قال ونية  
 الطهارة او استباحة المصروع تقوم مقام ارادة الصلوة وللتبني على ذكر صدره بلغة  
 ثم فانما يناسب الخلف التام مقام الاصل دون التفصيل المذكور عقيبا لما اجماعا  
 المذهب قال المصنف في تجسس الفرق بين المحدث من الحديث الصغير لانه روي  
 عن محمد بن يوسف في الحديث او تيمم به يداه وضوء الاجزاء من اجنبية وان لم يتوهم اجنبية من قال  
 انه احسن ارجح حال به ابو بكر الرازي فلما غفل عن قديم من المذهب او عن مفهومه قال به  
 فانما الاحسن ان المذكور انما تيمم ان لو كان الرازي حاكما للمذهب لكان لا يما من تلكا لنفسه  
 فانما تيمم من اني تيمم على انهم من قوله او جعل طهورا في حالة مخصوصة من ان شرط التيمم

لا يصح الاحتجاج به

لا يصح الاحتجاج به

ما يجب الاحتجاج به

نية قربة مقصودة لا تقع بدون الطهارة فان ذلك مبني جواب المسئلة على اصلها  
 على ما منقذ عليه وقال ابو يوسف هو تيمم لو تيمم نحره في يده بالصلوة ثم اسلم لم يكن  
 تيمما بخلاف ولو تيمم يديه بالاسلام ثم اسلم لم يكن تيمما عند ابي يوسف فلا فالحا وجه  
 الفرق عنده انه ليس باهل للصلوة فليقلوا نية لها ابو جعفر طاحمة التيمم بخلاف الاسلام  
 فانه اهل له فيجوز نية له فيه جدا لشرطه وانما تيمم نية الاسلام منه الا انها لا يكفي في التيمم  
 لانه المحبة فيه قربة لا تقع بدون الطهارة والاسلام ينجس بدونها وهذا التفصيل يبين فساد ما  
 قيل في قوله والاسلام قربة اه استر الى ان الكافر لو نوي بالتيمم قربة لا تقع بدون الطهارة  
 كان تيمما وليس بالمراد ذلك فان الكافر اذا تيمم لصلوة ثم اسلم لا يجوز الصلوة بذلك  
 التيمم نفس على هذا شيخ الاسلام في مبسوطه بل المعول عليه في التعليل ان يقال الكافر ليس باهل  
 للنية والتيمم ينجس بدونها فلا يقع منه التيمم فان التعليل المذكور اخطا في فهمه الا ان المذكور  
 ولم يصيب فيما ذكره من التعليل لانه ان اراد ان الكافر ليس باهل لمطابقة النية فلا صحة  
 لانه اهل للنية الاسلام بها خلاف على ما عرفت انما وان اراد انه ليس باهل للنية قربة  
 مقصودة لا يقع بدون الطهارة فلما ذكرنا صلح التعليل فان التعليل فرح يكون معنى المقدرة  
 ان نية التيمم لا يقع بدون نية قربة مخصوصة لا تقع بدون الطهارة وهل الشا جرة الانية فتم التعليل  
 بما ذكره المصنف ان التراب ما جعل طهورا لاني حالة اه لانه نوي قربة مقصودة المراد بالصلوة  
 انها لما يكون القصد اليه اصالته لاني ضمن القصد اليه في حاله الا انه لا يكون دخول المصعد  
 ومن المذهب قربة مخصوصة بهذا المعنى بخلاف الاسلام لانه مقصود اصالته لاني ضمن قصد  
 شي او وانما قلنا انها لان المقصود فيها ذكر في الاصول ان سجد التلاوة ليست بنية مقصودة  
 معنى او هو ان هيئة السجود ليست بمقصودة لذاتها عند التلاوة بل كاستحسانا على ما  
 الحديث لواقعة اهل الاسلام ومخالفة اهل الطغيان فلما قلنا لا يخص اقامة الواجب  
 بهذا الخطية بل يتوابع الركوع في الصلوة على الفور فيها لاني حالة ارادة قربة انما يقع التيمم

لا يصح الاحتجاج به

لا يصح الاحتجاج به

لا يصح الاحتجاج به



بنية الطهارة مع انها ليست بمقصود ولا انها شرعت للصلوة وشروطها ما بها وفكاهتها  
 نية الباحة الصلوة بناء على شبهة ان النية وان ينطوق على مبنى جوابه وبعدها على مبنى  
 قوله ان النية لما كانت شرطاً للصلاة وعندها لم يجزعه وضوء الكافر عندها لعدم الشرط وعندها  
 لما لم يكن النية شرطاً للصلوة وعندها ومن ادعى هذا قوله وان لم يجزعه نية فقد سعى وسن قال لان  
 النية شرط وهو ليس من اهلها فكانه لم يجزعه على ان يرفع فيه عدم ارادة الصلوة في صورة  
 المسئلة فان التيمم وجه التفرغ انه فهم من المسئلة السابقة ان الكفر لا ينافي في صفة الطهارة  
 وهو مبنى جواب هذه المسئلة ان الكفر لا ينافي لان الكلام في المعنوي اذ لا خلاف في غيره  
 لا تفرغ عليه ان يجوز ان يزول صفة العبادة ويقتضي اصل التيمم بصفة الطهارة فان شاع لا يغير  
 لا المقصود بالذات كالصلوة والصوم فلا تجاس عليها بل لانه شرع ضرورة على كونه ولا ضرورة  
 مع الكفر او تغيبه ان الاصل ان لا يكون التراب طهوراً وانما جعله ان شرع طهوراً للمسلم وقت  
 الضرورة على خلاف التباس سبق في غيره على الاصل فلا يجوز تيمم الكافر ابتداءً وبناءً وتيمم الكافر  
 بموجب طهارة لا في سلبها والمحقق عند كونه صفة الطهارة والكفر لا ينافي فيها وما ذكرنا من التفصيل  
 ان دفع ما قيل ان الكفر ينافي التيمم باعتبار كونه عبادة وكونه عبادة انما هو بالنسبة وهي ليست بشرط  
 عند زواله عن اعتدائه الكفر على التيمم كاعتدائه على الوضوء ولم يمتحج الى التلطف في اجواب  
 محل ذكره على رتبة اخرى منه وكان المص قصد تصديره لخلاتية با دالة التفرغ وضع هذا الاحتمال  
 فاقبل واما قيل المناقاة بينها باعتبار عدم الاهلية لانه شرع للصلوة والكافر ليس باهل  
 لها فكان فعله لغو البهية فيكون تيممه باطلاً نوبى او ينوبى منقوض بالوضوء لانه ايضا شرع للصلوة  
 فينبغي على وجوب ان لا يكون يبطل بالارتداد ولا يبطل استباحة في تيمم فيه لا بطلان او البقاء التيمم  
 على هذا ما لو سبق قد كثر في الصلوة حيث لا يبعد الصلوة ولو كان محتملاً ابتداءً لم يعل  
 الصلوة لان ذلك مخصوص بالنس وهو قولهم من فاء الحديث والعادة المذكورة على وجوب  
 التيمم كالحديث في باب النكاح بان كانت رضية فارضعة ام الزوج فانه يبطل النكاح كما

الدخيل  
 وجه

انما هو بالنسبة وهي ليست بشرط  
 عند زواله عن اعتدائه الكفر على التيمم كاعتدائه على الوضوء ولم يمتحج الى التلطف في اجواب

الوجه  
 وهو قولهم من فاء الحديث والعادة المذكورة على وجوب

كما اذا كان ذلك قبل الاكل النكاح ولما ان الباقي يعني ان الباقي بعد الكفر كون المبتدئ  
 فان اعتدائه الكفر لا ينافي ذلك انما نفيه كون التيمم عبادة وذلك الامر زاد على كونه طهارة  
 ولا يستلزم زوال ذلك زوال هذا فالنافية في قوله فاعتراض الكفر تعليلية لا تنزيهية  
 كما توهم من قال ولما ان الباقي بعد التيمم صفة كونه طهارة او معناه ان التيمم عدم كما وجد كونه  
 فضلاً عن الكفر لا يكون التيمم موجوداً حتى يبطل لوجوده ما ينافيه بل الباقي صفة كونه طهارة والكفر لا ينافي  
 فاعتراضه عليه كاعتراضه على الوضوء انتهى فان قيل الردية يحيط العمل لتولده ومن يكفر  
 بالايان فقد جبط علمه وتيمم من علمه فكيف يبقى بعد الردية قلنا معنى جبط العمل زوال ثوابه  
 فالا حكم لم سوى الثواب كالاعمال المقصودة اصاله فيبطل بطلان ثوابه لا تفرغ في موضوعات  
 السبب الشرعي لا يبقى بدون الحكم وبما حكم سواء كالأعمال المقصودة آية لا لغيره لا يبطل بطلان  
 ثوابه لا تفرغ ايضا ان السبب الشرعي يبقى بقاء احد حكمه الا تفرغ ان لو تفرغ بنية الصلوة  
 ثم ارتد سفل الثواب ويبقى الطهارة وكذا في التيمم لانه خلف عنه ارادة التكلف المصطلح و  
 شرطه تعدد الاصل فلا يمتنع ان يقال عقد الذمة خلف عن الايمان وسبب التيمم بطلان  
 المؤمن ولا يبطل عقد صفة الكافر لعدو شرط المذكو فان تعدد الايمان غير معتبر في صحة  
 عقد الذمة فهو بدل عن الايمان على اطلاقهم لا خلف عنه كسبح الخلف وصلوة الجمعة  
 في حق من لم يجب عليه وقد يستعمل احداهما في مقام الآخر على المعنى اللغوي وينقصه  
 ايضا ليس هذا من قبل لان تناقض حقيقة بل من قبل لانها على ما افصح عنه في التعليل الباقي  
 ذكره فالتحيز في المسئلة لا كاستنادهم الى ما توهمه الساطرون في هذا المقام حيث قالوا اذا  
 انقضت الى ركنية الما استناد مجازي لان ردية الما عند القدرة على الاستعمال شرط  
 لعمل الحديث السابق علمه عند ما وانما انقض حقيقة هو الحد الثاني بقوله الخمس  
 لان القدرة تاتي بالمراد موجب هذا التعليل ان يقال وينقصه ايضا القدرة على استعمال  
 الما على ما تبي عليه من قال ولا ينقصه الردية بل انقض الوضوء وهو ركنها الا انهم قصدوا انقض

وجه  
 وجه

انما هو بالنسبة وهي ليست بشرط  
 عند زواله عن اعتدائه الكفر على التيمم كاعتدائه على الوضوء ولم يمتحج الى التلطف في اجواب

وجه

وهو قولهم من فاء الحديث والعادة المذكورة على وجوب



بالرد على الشافعي في قوله اذا راى الماء في الصلوة لا يبطل بتيممه والاصلونه فاختاروا  
التيمم المذكور في التصوير فالقصور فيه لم يثبت لذلك غاية لظهورية التراب يعني  
في الحديث المار ذكره سماه غايه من حيث المعنى فان كلمته ما في قوله ما لم يجد الماء لظهوره ابي  
ما دام انه غير واحد الماء فشا كل غايه في ان الحكم بعد ذلك الوقت بخلاف ما قبله فتمت  
بسمها واما بعض الكتاب المار ذكره فالكور فيه لا يصلح غايه لانه ذكر شرط الصلوة بالتيمم  
ابتداء فلا يدل على انشاء الحكم بامتنائه لانه شرط الوجود في الاحكام الشرعية لا يلزم  
ان يكون شرط للبقاء على ان مفهوم الشرط غير معتبر عندنا بخلاف مفهوم الغايه ثم انه  
يجوز في الكلام اعتمادا على وضوح المرام حيث جعل وجود الماء غايه لظهورية التراب المار  
جعله غايه لظهوره التيمم كما حصل بما يشهد ذلك ثم انه لا ماله ان يظهرية التراب  
الذي يتيمم به باق عليه حاله غير زائلة بوجدان الماء ومن لم يثبت ذلك لعرض واجاب  
والا لاشي في عجب وحائض العدو سواء كان قد فعل على نفسه او على ماله مع ذلك في  
شرح الطحاوي والعطش اطلقه تعميما فان عطش رقيقه كعطشه وكذا عطش وادبه  
وكليه ولا فرق في ذلك بين ان يخاف الخال او في ثاني الحال عاجزا حكما حكما كالمشع  
بعجزه دفعا للعسر وتحقيقا لليسه وقد عرفت ان شرعية التيمم كذلك ومن ان العجز في الماء  
حقيقه قد عزم قال المص في التيمم رجل اراد ان يتوضأ فنعوان عن ان يتوضأ  
بوعيد قبل شئ يعني ان يتيمم ويصلي ثم يعيد الصلوة بعد ما زال عنه ذلك لان هذا اعذر جازين  
قبل العباد فلا يقطع فرض العوض عنه والنايم اراد بالنايم سطلق النائم وفي قوله حتى لو  
النائم الذي على غير صفة توجب النقص كالنائيم كاشا او راكبيا غير مستند ولو اراد بالنايم  
الاول ايضا هذا الغيد كان حقه ان يكف في الشافعي بالضميه واما اطلاق النائم في تقويم  
المسألة الكلية لان المار منه ما يعمى بجنب الالائه ورد المثال من الحديث قارر تقدير  
يعني في تقدير الشئ والمراد من تقديره اعتبارا به اثبت بوجوه القدرة مع النوم ولم يثبتها

هذا هو الوجه  
ما قبله  
الظاهر ان هذا هو الوجه  
في قوله حتى لو  
الظاهر ان هذا هو الوجه  
في قوله حتى لو

مع النسيان لان النسيان غير داخل تحت قدرة العبد فانه لا يقدر على دفعه ورفع خلاف  
النوم وهذا اندفع ما قيل يجب ان لا ينقص عند الكل لانه لو تيمم وتوسيع ما لا يعلم فتم  
فكذلك هذا لا يبطل تيممه عندنا ولا يمتنع بان لانه بالنوم خرج عن حيز القدرة على الاستعمال ولانه  
يجز عن الاستعمال بعد رجاء من قبله فلا يكون معذورا ومن قال بعد رجاء من قبل العباد وقد  
اخطا لانه ينافي جواب المسألة التي مرت قبل هذا وفي زبادات الحلواني في انقضاء  
تيمم النائم المار بالماء واثبات من غير ذلك خلاف والمار ما يكفي الوضوء يعني من الماء ما لا يكو  
في قوله ويتعوضه ايضا روية الماء لانه الاصل ومسألة النائم من فروعها ومن لم يثبت ذلك  
قال المار الذي مر عليه النائم بقي مهن شي وحوال الاتح المار دة ما يصلح للوضوء والنزق في  
وقد مر التنبه على وجهه فيما سبق فذكر وسيجب لعدم الماء ولا على هذا المسألة على  
ان تارة فيه الصلوة في آخر الوقت غير مستحب عندنا لانه اذا تضمن النائم عليه فضيلة لا يحصل به  
كثيرة الجماعه والصلوة بكل الطهارتين لا على ان الصلوة في اول الوقت افضل الا اذا تضمن به  
فضيلة لا تحصل بدون شئ يكون مخالفا لما ذهب اليه ابناءنا فان الاول اعظم من الثاني والالائه على  
العام لا تنلزم الالائه على الخاص وقوله لعدم الماء احتراز عن غيره عاوم ومن وهم انه  
احتراز عن قول الشافعي ان عاوم الماء وان رجي ان يجده في آخر الوقت يقدم الصلوة  
فقد عزم بان الرد عليه بقوله ويستحب وكذا قوله كالمطامع احتراز عن غير المطامع كما عرفت  
ان الثاني خيره بقيد بان يكون في آخر الوقت لا مطلقا فان قلت ان مساق الكلام على الفرق  
بين الطمع والرجاء وقد فرق بينهما في النجاسة حيث قال وفي القدوري ويؤخر المساق في الصلوة  
في آخر الوقت اذا كان على جمع بين وجود الماء ومعناه ان كان رجاء وجود الماء وهو الصحيح  
حيث اذا كان لا يرجو وجود الماء لا يؤخر الصلوة عن الوقت المستحب الا لا فائدة في التاخير  
قلت هذا الفرق على حمل الرجاء على الظن الغالب وليس هذا بحكم القدر والمص كقولنا  
التحريم بالمرد من الطمع والرجاء مهننا بما فهم من قوله لان غالب الرواي كالتحقق في غير رواية

هذا هو الوجه  
في قوله حتى لو

ما قبله

الظاهر ان هذا هو الوجه  
في قوله حتى لو

في قوله حتى لو

من



الاصول المذكورة من الاصول المبسوط والجامعان والزبادات ومن غير الاصول المتوازية  
 الامالي والمعارف والقياسات والكتابات وغيرها انما هي غير متممة اي واجب قال في  
 النهاية بعد ذكره اختلاف الروايتين وهذا اذا كان الماء بعيدا عما اذا كان الماء قريبا لا يستقيم  
 وان خاف فخرج الوقت والمص انما لم يتعوض له منها اعتقادا على ما قدمه من قول المعوية المستقيم  
 دون خوف الغوث لان غالب الهامي كالمحقق لم يرد به قياس المظنون على المتطوع بل اراد  
 بيان انه يؤخذ بنسب الهامي في الاحكام الشرعية كما يؤخذ بالقطع واليقين فالاشكال السابق  
 الى بعض الافهام من خطرات الامام والتفسير بان الله تعالى سمى غالب الهامي عالميا سميته  
 اذ لا خلاف في ان الله سمي به من الدلالة على المقصود نعم لو قيل انه سمي به علما ووجب العلم  
 لكان له وجه ظاهر والابن سمي به لعل من هذه الكلام توقف زوال العجز على وجود اليقين والتم  
 منه ترتيب دلالة هذا على وجود ذلك كيف والموقوف عليه لا يلزم ان يكون تاما كما في تحقق المكشوف  
 وذلك ظاهر وان قيل ان نعمان متحقق ما ذكره زوال الحكم العجز عن وجود جواز التيمم عند اليقين  
 بوجود الماء في ظاهر الرواية مع انه ليس كذلك ويصلي بجملة ما شاء اختلفا في امين  
 احدهما جواز التيمم قبل الوقت والثاني اداء فرضين تيمم واحد والمص لما اقتصر على ذكر الثاني كان  
 ملما بقوله ما شاء من التواضع في مخالفة الثانية فمن قال في شرحه في وقت واحد واوقات  
 متعده لم يكن على بصيرة حيث خلط بين المخالفين وعدلان في تيمم لكل فرض انما  
 قال لكل فرض ولم يقل لكل صلوة لانه لا يخالف في السواقل فهو مطالب بالفرق بين الفرضين  
 والفعل مع عموم ما عتقك به لهما وانما قيل ان الضرورة في حق السواقل دامة لعدم اشتمالها  
 فبقى بالنسبة اليها من ظهور وجه النظر ظاهر لانه ضرورة لا يعنى انه ليس بظاهرة  
 حقيقة لعدم رفع الاحتياط بدليل عود حكمه عند القدرة على الماء ولو كان من تنعلا الماء وحكمه  
 الاحتياط بعد تعلم ان الاحتياط الاول باق لم يرتفع ولكن ايسر الى الصلوة للضرورة  
 كما ثبت للمتيقن والضرورة تنفذ باء فرض ويتخذ عند وجوب فرض آخر وجبا قرينة

في غير هذه الاصول  
 في غير هذه الاصول  
 في غير هذه الاصول

يتبين ان المقدرة العارضة ان التراب يملأ لا دخل لها في مقتضى احتجهم منها وانفع و  
 ما قيل اختلفا في سبب تارة على انه رافع للحث عند تاسيس عنده الارافع وتارة على انه طهارة  
 ضرورة عنده مطلقا عند انما اقتصر عليه المص لما عرفت ان كونه طهارة ضرورة لعدم كونه  
 للحث فالمبني واحد قال في البداية لا اشك ان التيمم بدل لان جوازه معاقب بحال عدم الماء  
 لكنهم اختلفوا في كيفية البدلية من وجهين احدهما اختلفا فيه مع غيرهما بانها في بعض النسخ  
 انما الاول فقد قال صاحبنا ان التيمم بدل مطلق وليس بديل ضروري وعنوانه ان الاحتياط  
 يرتفع بالتيمم في وقت وجود الماء في حق الصلوة المؤدات لان بياح له الصلوة مع قيام  
 الاحتياط وقال الشافعي التيمم بدل ضروري وعنى به انه بياح له الصلوة مع قيام الاحتياط  
 جملة للضرورة كطهارة المستحاضة وجه قوله ليقع هذا الاصل ان التيمم لا يزيل الاحتياط  
 بدليل انه لو راي الماء بعد الاحتياط مع ان رؤية الماء ليس بحد فاعلم ان الاحتياط لم يرتفع  
 لكن ايسر له اداء الصلوة مع قيام الاحتياط للضرورة كما في الاستحاضة ولما انه طاهر بعد  
 ان التراب طهر عند عدم الماء بالصلو وهو قوله ان التراب طهر بالماء ولو ان  
 جح مالم يجد الماء فيكون بدلا عنه فيعمل عمله ضرورة ان البدل لا يفارق الاصل في العمل  
 غايته ان علمه وقت لانه شرط وطهارة الاصل على ما شرط رايه بقوله ما بقي شرطه  
 علمه رفع الاحتياط فثبت ان التراب كالماء رافع للحث فالتيمم كالوضوء طهارة حقيقة كما  
 ضرورة ما ذكره الشافعي قوله بدليل عود حكمه عند القدرة على الماء غير مسلم فان لزوم الوضوء  
 ح لانه حكم التيمم بانتهاء بدلية البدل لتوقفه وقد شرطه على ما ثبت عليه انما لا تتعاضد  
 وعود كم الاحتياط فان قلت الاحتياط ان كان زائلا لا يعود التراب بسبب جديد وان لم يكن  
 زائلا فلا اشكال على حاله في الجاهل بالانكار وجوده عند القدرة على الماء ضرورة ان الوضوء  
 بحسب وجوهه لا يجب الا على الاحتياط فثبت نفي رايه زائل لان زواله لما كان موقفا عاد  
 عند انقائه او قلة الحاجة اليه بسبب جديد فان الاحتياط الى السبب الجديد بدو الزوال مطلقا و

في غير هذه الاصول

في غير هذه الاصول

في غير هذه الاصول







بقوله يوم العيد يوم زمة فلما يكنه الاعتراف اليكم بالا باقطع الصلوة فكانت محزنة  
 باقية قالوا انما وضع المسئلة في صلوة الكوفة لان الما بعد عنها اذا قربا بالبحر له البناء والبر  
 في قولهم تنقص صلوة كثير من صلواتها في حال صلواته فانه يمانف الصلوة والاصح  
 انما قال اربعا قطعا لاحتمال ارادة اجمعه بالظن بما ذكرنا فلهذا نفوت الي خلف  
 استراي اصل كلي هذا وهو ان كلما نفوت الي خلف لا يجوز ادائه بالتميم مع القدرة  
 على الوضوء واما من خلف منها ما على الخلق للنفوي وانه كذا فذكر مقابلة لفظ الب  
 واما تفاديه في الاصطلاح والمص رعاية لموجب الاشارة المذكورة قال الي خلف  
 فلما في قوله هذا كسبا في من اصل للوضوء من لم يتيه لادركه خلف في توجيه الكلام  
 ونعسف في التحريم بما يوجب هذه الافهام وكذا الوضوء فوت الوقت يعني في سائر  
 المكتوبات وقد علم من الضابط التي ذكرنا بقوله والمعتبر المسافة دون خوف الفوت  
 الا انه اعاده اظهارا لادراج تحت ضابطه اخرى هي التي اشرنا اليها بقوله لانهما نفوت  
 الي خلف وليس هذا من قبل تحليل المسئلة بوجهين حتى يقال كان المكس لان  
 يذكر التحليل الثاني ايضا عقب التحليل الاول فماتل والمسافة اداسي الما في رحله خض  
 المسافة لانه لان الرجل في الغالب يكون على افا المعتبر عدم كونه في العمر ان شأ  
 او غير مسافر فيرشد اليه ما في الجماع الصغير من عبارة الرجل بدل المسافة وقد عرف  
 نحو الاسلام في شرحه وانما قال اداسي دون اذالم يعلم لانه اذا لم يعلم به بعيد عند سبيل  
 ايضا على اللحق او وضع غيره بامره اي بجمعه فانه المعتبر كون الوضع بمعرفة والتجوز لاما  
 عن المدة تسامح واذا وضع غيره وهو لا يعرف فلما عاده عليه بالاتفاق هذا في رواية وفي  
 رواية اخرى فيه ايضا خلاف ذكر الامام الخيرة في مبدئيه الاجماع في الصورة المذكورة  
 وعن محمد في غير رواية الاصول انه ايضا على اختلاف ومن غفل عن هذا اعترض على رواية  
 الاتفاق بما وقع في رواية اخرى من الاختلاف وخطا النوم ثم يدان المخطئ اربع خاتمة

في قوله يوم العيد يوم زمة

في قوله في صلوة الكوفة لان الما بعد عنها اذا قربا بالبحر له البناء والبر

في قوله تنقص صلوة كثير من صلواتها

في قوله لانهما نفوت الي خلف

في قوله في غير رواية الاصول انه ايضا على اختلاف

وقيل في تحليل الجواب على رواية الاتفاق لان الما لا يحاط به فعل غيره ولا يخفى فانه  
 فانه غير لازم على تقدير عكس الجواب فالتصواب ان يقال لان الما لا يحاط به  
 بوجهه انه واجد للما لان الما في حله وحل في يد والنسيان لا ايضا الوجود  
 بل ايضا الذكر وهذا التعديل كما ترى في عن تقدير الواجب بقيد العادة والنت خيل من جواب  
 التعديل المذكور لا يوافق ابو يوسف صاحب فيه في كون الما دوس وجود الما العدة  
 عليه ينبغي ان يكون لخلاف فيما تقدم من المسئلة القابلة ونعسف التيسير برفقة  
 الما اذ انظر على احتمال بناء على النقص المذكور عليه ثم وطعننا بالقدرة في مذهبنا في  
 آفة وهو ان لا يخفى ح اعبر العجز مع النسيان والقدرة مع النوم وعكس ابو يوسف  
 وعكس نكل لان الامم الدايرون الوجود والعدم يدفع ولا يقع احله المكاتب  
 بترجيز بنت مولاه ثم يموت لمولي فان النكاح لا يرتفع ولو اراد التزوج بغير موت مولاه  
 لا يجوز فالتوكل يكون وافعا لادراجها والقدرة على استعمال الما ايضا كذلك ينبغي ان  
 يدفع التيمم ولا يدفعه وبوجهه اعية ما رافقه مع النوم للتميم وكذا ابو يوسف مع النسيان  
 فيعرض الطلب عليه مكن كان في العمر ان يفترض عليه طلب الما لكونه في معونه انه  
 القدرة بدون العلم فان قلت ان اريد القدرة تحقيقا فلا يقع قوله وهو الما الوجود  
 لانه ان الما منه عند الحقيقة ما يعر التقديم في وان اريد مطلق القدرة العام للتقديم في  
 فلان لا يخفى بدون العلم وقدم انه قال يتحقق في النسيان ولا علم له فالتختات الما  
 هو انكس العلم الذي هو شرط القدرة يعر التقديم ايضا وكان تقديم القدرة في هذا  
 كان الما من قدر الوضوء للبعد على منتهى عليه فيا سبق كذلك تقدير العلم فيا اذا كان  
 الما من قدر الوضوء لكونه النسيان كذلك بخلاف النوم واما الرجل جواب عن ثانيا في  
 وجهه ابو يوسف تقديره سلم ان الرجل معونه الما عاده مكن الما المعه للشرب  
 خاصة ولم يتعرض للجواب عن اول الوجوه من حيث لا نقها منه من تقدير تعليمها ومثله التوكل

في قوله يوم العيد يوم زمة

في قوله في صلوة الكوفة لان الما بعد عنها اذا قربا بالبحر له البناء والبر

في قوله تنقص صلوة كثير من صلواتها

في قوله لانهما نفوت الي خلف

في قوله في غير رواية الاصول انه ايضا على اختلاف



جواب عن القياس يعني ان الحكم فيها عندنا كما حكم في هذه المسئلة فالتباس المذكور لا  
 يشترط جهة علينا ثم نزل عن هذا او اجاب بعدم صحة القياس بوجود الفرق بين المقيس  
 والمقيس عليه وانما قدم المحجوب التسليم لكونه اخصر واظهر فقدم وليس على كونه طلب الماء  
 يعني في الغلطات على ما هو المفهوم الظاهر من تعليقه ذكر في الخاتمة بل يشترط لوجوه طلب  
 الماء في العزائم يشترط في الغلطات لا يشترط الا ان يغلب على ظنه ان الماء في  
 لطلب الماء يجد او اخره بذلك في معتقده فليس عليه الطلب بمسألة ويسار على قدر غلوة  
 ولا يبلغ مبالغة كما يضر بنفسه او اصابه والمقصود في الموضعين بذكر غلبة الظن عن الاجابة  
 لانها لم تكن فيه كما ذكر بطريق الدلالة بناء على توتران التوجه اليها عند عدم الاجابة و  
 اكتفى بذكر ما هو الغالب من احتمالي الضرر وسواء الذي يعود الي نفسه فان الظاهر عدم تحقق  
 الرقعة وان غلب ظنه اعتبره من غلبة الظن ولم يعتبره في مسألة ما خيره الصلوات الي  
 آتم الوقت لان العجز هناك ثابت بحقيقة لان الكلام في عادم الماء فلا يزول حكمه الا  
 بيقين متأكد غير ثابت بل ظاهر على ما فهم من قوله لان الغالب عدم الماء في الغلوة  
 فيقول بظاهره متأكد ان الغلوات العلوه رمية السهم قال الجمهور في غلوت بالسهم  
 او ارميت به ابعوا ما قدر عليه والعلوه الغاية مقدار رمية وفي الغزب مقدار ثمانية ذراع الى  
 اربعين ذراع ولا يذهب عليك ان اضافة المقدار اليها ما يبي عن اعتبار المقدار في هذه المسئلة  
 فالمراد ما ذكره الجمهور في اولها اجاب انه عندنا في حقيقة هذا على وفق ما في الايضاح والتقريب  
 وشرح الاقطع وفي التورير ذكره محمد بن ابي حنيفة وفي الذخيرة عن الجصاص انه لا خلاف  
 فان قول ابي حنيفة فيما اذا غلب على ظنه منع الماء وقطعه عند غلبة الظن بعدم المنع وقال في  
 المسئلة يجب الطلب التام على قول الحسن بن زياد مبدول عادة قال في البيهقي الماء  
 في السفر من اعداء الكلاب فلو لم يكن مبدولا لعادة تحريره ان اريد ان الماء مبدول في الغلوة  
 ايضا فلانهم ذلك وان اريد انه مبدول في العزائم فالتقريب غير تام لان الكلام في

في الغلوة  
 في العزائم  
 في السفر

في السفر  
 في الغلوة  
 في العزائم

في الغلوات الا انهم التمس او بعين ريسير ويعتبر قسمة في اقرب المواضع من الموضع  
 الذي يعرفه الماء ذكره في الخاتمة وعند قسمة اي فاضلا عن حاجته لان الضرر مطلقا  
 يعني التكليف والايجاب وانه علم بالصواب **باب المسح على الخفين** للفرغ عن  
 البتيم الذي سوطف عن جميع الوضوء شرع في بيان المسح الذي سوطف عن بعضه وسوطف  
 الرجلين فوجه مناسبتها هذا الباب لما تقدم كون كل منهما مسحاً ووضوء موقفة ووجه ما خيره  
 عنه انه بدل ناقص وهو بدل تام جائز بالسنة انما قال جائز ولم يثبت ثابتاً بغيره  
 المسئلة اتبته على ان ثبوتها على وجه الجواز لا على وجه الوجوب وانما قال بالسنه لانها دخل  
 القول والنقل وقد ورد في باب المسح حكاه فضل ورواية قوله وفيه إشارة الى ان نقل الكتاب  
 ساكت عنه وادعى من زعم ان قراءته بغيره في الرجلين بدل عليه فان قوله تعالى في الرجلين يذهب  
 لانه نفس في الغاية ومسح كحرف غير معناه والاجابة في حقيقة المسئلة الاجابة فيه حتى  
 قال ابو يوسف يجوز مسح الختان مثل خيم المسح على الخفين كذلك لم ينعها لان الاجماع المنة اليوم  
 انما من الاحتياج والاجابة في المسئلة ان من لم يمسح به ابي لم يعقد جوازه كان مبتدعاً  
 قال ابن عبد البر لا يسجد المسح التام في السجدة من لم يمسح به ابي لم يعقد جوازه كان مبتدعاً  
 يدل عليه ما روي عن ابي حنيفة انه سئل عن نزع اهل السنة وبهامة فقال هو ان يخل  
 الشحني ويحب الخفين وروى عن المسح على الخفين وروى عن احمد من الصحابة في  
 النكاح والاقوة روى الرجوع عن النكاح كان مبتدعاً يقال يتبع الامر اذا ابتداء به واحدة  
 والبدعة منه ثم غلب على ما هو زيادة في الدين او نقصان فيه لكن من رآه ابي حنيفة  
 مشروعه فلم يمسح به ابي حنيفة وهو غسل الرجلين كان ما جرداً فاعليه وانما كان ما جرداً  
 بالبيان بفضل وهو مسح على البدن وافضل لا على الخمر كما لا يترك المسح الذي هو سنة فيها  
 ذكره اشارة الى ان غسل الرجلين افضل ولا ينافي هذا ما نقل عن بعضهم انه سئل عن رجل  
 يمسح على الخفين الا انه يتخاطب ويشرع فيه عند الوضوء ولا يمسح عليه ما فقال جئت الى علي بن

في المسئلة  
 في العزائم  
 في السفر







لا يكامل مع قطع النظر عن ذلك القيد لا يفيد اشتراط اكمال وقت اللبس لللبس  
 فعل بعد فاعله لبس ايضا فاذ اتم الوضوء بعد اللبس قبل الحدث صدق ان اللبس  
 على طهارة كماله تقول الامام القدوري لا يفيد اشتراط اكمال الطهارة في ابتداء اللبس  
 بل قبل الحدث وهذا مبني على ان الدوام فيما يستدام حكمه لا يفتقر فيكون هذا نظرية قوية  
 فلا تعذر بعد الذكر في مع التوهم الظالمين حيث سمي دوام العقود وتعدوا فان قلت فلي هذا  
 يكون معني كما ذكر ان وجوبها على طهارة كماله سواء كان ذلك اللبس ابتداء او دوام  
 عليه فلا حاجة الى زيادة قوله وقت الحدث قلت فائدة التخصيص على موضع اختلاف هو المذهب  
 عندنا خلافا لما في فان عندنا يشترط اكمال وقت اللبس حتى لو غسل رجله  
 لاحداث في ان هذا يصلح نتيجة لما ذكر من مذهب اصحابنا وان لم يكن قولنا في بعد ثم  
 منها صالحا لان يكون نتيجة مذهبنا صالحا ان يكون عدم الجواز عنده لوضعية الترتيب في مذهب  
 وانما قلنا يصلح نتيجة لما ذكر لان الكلام المذكور حاو من مقدمه اختلاف ومن لم يمتثل لذلك  
 قال من هنا ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال حتى لو كانت مقتصرة عند ذلك تقر بما ذكره من  
 اكمال الطهارة وقت الحدث شرط لصحة المسح لا راد لما ذكره ان في من اشتراط وقت  
 اللبس ايضا لما عرفنا انه لا يتوقف بخلافه في توقيت المدي ومن غفل عن هذا الاعتراض واجاب  
 وما في الا بشي عيبي كان الخلف ناقضا ولا مسامحة لان من خفف الحدث ثبت خلاف  
 القياس والرفق ليس في حناه ان المسح سهل من غير ما يوجب به فان كان ميسرا سمح وعندنا  
 مسح الحس فاما بآلة ولا يجوز المسح للقيام في رواية عنه لعدم الضرورة وفي رواية اخرى ان التيمم  
 كالسفر وابتداء اي ابتداء من المسح عقيب الحدث لا عقيب اللبس كما ذهب اليه من  
 البصري والعقيب المسح كما ذهب اليه لا في رواية ابو ثور واصلح في رواية عنه وانما قال عقيب  
 الحدث ولم يقل من وقت الحدث كما قال غيره لان من لا يبتدئ الغاية في غير الزمان لان  
 مانع فانه للبس لم ينظم الا عند الحدث فوجود اللبس وكذا وجود المسح وعدمهما متساويان

في وقت الحدث

في وقت الحدث

في وقت الحدث

سواء فلم يميز الا عند الحدث سرية الحدث في عبارة السابعة اشارة الى ما تقرر  
 في موضعه من ان المتحقق اذا حدث يحل الحدث في خصوص اعضائه وحكمه اذ لم  
 في عضو ان يردى الى سائر الالات لا يجزي الا ان خفف اللبس على الطهارة  
 الكاملة يمنع سرية الى العضوين المخصوصين ومن قسم السرية بطلاق الوصول فقد  
 ضيق ما يسهل من الوقيعة الانقية والمسح على ظاهرهما بيان للمسح على موضع باطن خفيه  
 فحسب لا يجوز عندنا ان يمسح على الظاهر فرض وعلى باطنه ستة خطوطا اطلق  
 خطوط بطريق الاستعارة وفائدة الانعفاء عن ذكر تخرج الاصابع فان المشابهة بين  
 المستعار والمستعار له انما يتحقق عند ذلك فمن قسمه ان يمسح على باطنه فقد وقع ثم انه  
 بيان الستة لاشارة الجواز وقد عرفنا اننا قلنا اعتبارا بالاعمال ووجه الرد ان  
 بناء الخطوط اذا سمح مرة بالاصابع والوسخ بالاصابع واحدا ثلث مرات واحدا لكل مرة فاجوز  
 ان يسح في كل مرة غير الموضع الذي مسح اول الجواز لوجود المقصود ولو مسح بالاهام والسبابة  
 ان كانتا مقصودتين جاز لان بينهما مقدار اربع فمسح ثلث اصابع ذكره في الذخيرة يكتفي  
 المتعبرة تحليل لمجموع الامور الاربع والمدا من اليد في قوله وضع يديه الاصابع بقرينة  
 قوله وند هما من الاصابع فان الحد ومنها الاصابع لا الكف ويعضد ذلك قوله خطوطا  
 بالاصابع فلما اشار في قوله وضع يديه الى ان موضع الكف مع الاصابع كان حسن كما توهم  
 حتى لا يجوز على باطن الخف ذكر في البدائع المستحب عندنا ان يجمع بين ظاهره وباطنه في المسح  
 اذ لم يكن بخاسة وهو مذهب الشافعي حكاها صاحب المذهب حيث قال والمستحب ان  
 يمسح على الخف واسفله والواجب عنده اقل جزء من اعلاه انتهى قوله المصنف في الجواز  
 عما ذكره في نفي تحريمه الاقتصار عليه لانه اي المسح نفسه معدول به عن القياس لانه لا يظهر  
 شيئا ولا يزيله جعل ثانيا مقام الغسل للتحقيق وضعة وما اشار اليه علي رضي الله عنه  
 حيث قال لو كان الذين رأوا رأت المسح باطن الخفين او في من المسح بظاهرهما لكانت رأت

في وقت الحدث

في وقت الحدث

في وقت الحدث







ثلاثة اصابع حقيقة وان كان الخوف من اجاب الآخرون قبل الاصابع او على خلاف  
 او في اسفل من القدم بعينه في مقدار ثلثة اصابع من اصغر اصابع الرجل وان كان  
 الخوف من مؤخر الخلف باذا العقيل كان يبد منه اكثر العقيل من اصابع المسح والآن  
 فلا من اصابع الرجل وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة ان المعبر ثلثة اصابع من  
 اصابع اليد لانه المسح من اصغر ما كان تحت الألية الحلو في المعبر في خوف الكبر  
 الاصابع ان كان الخوف عند الكبر او اصغر ما كان عند اصغر ما فتوله في العيص في الموضع  
 اثنان ودالاته كورنا ومن ثم انه قد لفت في فم او لاخيرين خاصة فقد وهم  
 لان الاصل في القدم هو الاصابع تحليل الحكم الاول مرجح ويتحقق تحليل الحكم الثاني فثبت  
 ولا يعتبر بدول الاماثل فتقدم ما تقدم من قوله بين منه مقدار ثلثة اصابع عدم  
 الاعتبار فلم يورث اصابع الرجل ومن لم يثبت له ذلك قال لم يذكر اذا كان  
 يبدو قد ثبت ثلث اهل من اصابع الرجل وكان ذلك المفهوم على وفق ما اختاره ثمن  
 الألية الحلو في وهو الاتح والآن ثلث الألية السخري خلاف ذلك في كل خوف على  
 حقيقة ان الرجلان عصيان حقيقة ولقد استغ من ثلثة اليد في الوضوء من ادها الى الاخرى  
 اعتبارا للحقيقة وفي حكم عضو واحد في مسح المسح على ادها وغسل الاخرى حذر عن اجمع  
 بين الاصل والبدل فانهما كعضو واحد كما لا يخفى تحت خطاب واحد فعمل بالحكم في مسح  
 اجمع بين الغسل والمسح وعمل بحقيقة في مسح ثلث اليد اخذ في كل منهما بالاجابة وكما ينبغي  
 ان يلاحظ هذا المقام ولا يلتفت الى ما في الشرح من خلافات الاذونات لان الخوف  
 في احد ما لا يمنع قطع السفر حقيقة ان الخوف الكثير لما كان مانعا من المشي المعتاد استجف  
 اللقاة فلم يجر المسح عليه كما لم يجر عليها والخوف كما لم يكن مانعا من المشي المعتاد استجف  
 مواضع الخوف فلم يكن مانعا من المسح كما لم يجر عليه مواضع الخوف فلم يجر عليه في كل خوف  
 على حد دون الخوف بخلاف الجحاسة المستقرة فانها تجمع في حين كما يجمع في خوف واحد

صاحب كتاب

كتاب الصلاة

في المسح على اليد في كل خوف

وكذا في مسح البدن لانه حامل لذلك وهو من الحبل واكتشاف العودة نظيرة الجحاسة لانه مهم  
 من الكشف وهو كاشف لذلك لكن من بول وغايط او نوم كذا وقع في كتب الفقهاء المشهور  
 في كتب الحديث بالواد ذكره النووي لا يكره عادة يعني ان شربة جواز المسح بخلاف  
 القياس لانفع الحج واجابة لا يكره عادة فخرج في النزاع عند الغسل بخلاف الحديث لانه  
 يكره في اليوم مرات فتخرج في النزاع عند الوضوء وهما وجه آخر ذكره ثمن الألية السخري  
 وهو ان اجابة الزمة غسل كل البدن ومع الخوف لا يبا في غسل كل البدن ولم يفت الى المص  
 لطفه لانه مقتضى بالحدث الاصغر لانه ايضا الزم غسل ما لا يبا في غسل مع الخوف الجواب عنه  
 بالمكان اجمع بين مسح الخف وغسل سائر الاعضاء لا يشفي لان ذلك الامكان مشتهر  
 بينه وبين الخوف كما لا يخفى فالجواب ان يقال فرقت بين الحديثين فان الاكبر منهما يسري  
 الى القدم لان كون الخف مانعا عن السراية الى القدم عرف في الحديث الاصغر بالغسل على  
 خلاف القياس فلا يتعدى مورد غلا ينوب المسح عنه لانه انما يعمل على الغسل باعتبار كون  
 الخف مانعا من حلول الحدث في القدم فان قلت فعلى هذا يكفي في صورة المسح ان يقال  
 جيب ثم تم حدث فتوضا الزم غسل بجليه ولا يجوز له المسح ولا حاجة الى فرض التوضي  
 وبس الخف قبل اجابة قلت بل الحاجة اليد فائدة لان الصورة المذكورة لا تكفي لان التيمم  
 طارئة غير كالملة وشروطه المسح على عوف فها يجب ان يكون الخف ملبوسا على طهارة كالملة  
 نوم الجواز في الصورة المذكورة لعدم شرطه المسح على الخف لعدم جواز المسح عن اجابة  
 بل على ذلك انه لو فرض بدل الجيب الحديث لكان الجواب كما كان وهذا من جملة المواضع  
 التي توثق بحقيقة ما في هذا الكتاب وانه اعلم بالصواب لانه بعض الوضوء ناقض الوضوء  
 ناقض بعضه بحكم الشرع فان من شرع في الوضوء وحدث بعد غسل وجهه عليه ان يغسل  
 الوجه لا يكمل الغسل فان من قال لو لم يتقضى بعض الوضوء بواقض الوضوء يكره ان لا يكون ناقض  
 الوضوء ناقضا بل ناقضا لبعضه ومن لم يدان ناقض البعض ناقض الكل حقيقة فلا يتم

صاحب كتاب

صاحب كتاب



خلاف المفوض نزع الخف لم يخل نزع الخفين تنبها على ما هما كما وفي هذا التنبه نوع  
 قول طلبة كاسيا في سن وحدث الوطيفة فافهم وما ذكر ان معنى الخف نزع الخف اراوا بين  
 ما يفعل المكلف ح فقال اذا نعت المدة نزع خفيه وليس ههنا بيان كون المعنى ما قلنا  
 كما انه ليس في الكلام السابق بيان ما يفعل المكلف ح فليس كذلك اراهم من سوء الفهم  
 اعلم ان عدم جواز المسح بعد نزع الخف من قبيل نفي الحكم بانها بشرطه فان شرط المسح على الخف  
 ان يكون ملبوسا على طهارة واذ نزع ثم لم يمسح قبل غسل الرجل لا يوجد ذلك الشرط لما نوت  
 انه اذا نزع الخف يسري الحدث الى القدم فيكون ملبوسا على غير طهارة وعدم جواز نزع الخف  
 الخ من قبيل نفي الحكم بانها وقتها على ان عليه قوله ومسح المقيم بوجاهة وليست كحديث فها ليس  
 بناقتين في حقيقة لكن يترتب عليها ما يترتب على الناقض من سوجبة فاطلق عليها ما اسم ناقض  
 توعسا واعتبار اما هو المقصود ومنهم ان ههنا ناقضا وسواك في السابق فقد وهم وليس عليه  
 اعادة بقية الوضوء يعني اذا كان متوضعا وهو قول ابن عمر في نزع الخف من غير طهارة في  
 قول الجدي وسوا لا يخفى والحمد في رواية وقال الشافعي في القديم والحمد في اصح الروايتين عنه  
 يلزمه استيفاء الوضوء وهو قول ابن ابي ليلى والاوزاعي وقال مالك ان غسل رجله عقب  
 النزع كفا وان اخشى حال الغسل استأنف الوضوء من فضة الكفاة وقال الحسن البصري  
 وقاده اذا نزع بعد المسح على كاسه وليس عليه تجديد الوضوء ولا غسل الرجلين واحتماره ابن المنذر  
 واعتبره وعلق الشرح بعد المسح واجاب عنه الجمهور بان المسح على الشرح مسح على الرأس لا  
 متصل به وان خف متصل عنه فلا يكون المسح عليه غير غسل الرجل لانه عند النزع يسري  
 الحدث السابق الى القدمين بهما رتبة تحليل لوجوب غسل الرجلين ورد لقول الحسن  
 وبشارته تحليل لعدم وجوب غسل باقي اعضاء الوضوء ووركن قال بوجوده متمسكا بآثار  
 الطهارة قد انتقضت وانتقضها لا يتجوزي ووجه انها لم تستقض ما نهت عليه فيما سبق من ان  
 معنى الخف نزع الخف ليس من النواقض حقيقة ووجوب غسل القدمين عند ذلك كما هو

حاشية  
 في قوله ملبوسا على طهارة  
 في قوله ملبوسا على طهارة  
 في قوله ملبوسا على طهارة  
 في قوله ملبوسا على طهارة

هو حكم سرية الحدث السابق بزوال المانع او انها حكم منع فقهه وحكم النزع وهو زوال حكم  
 المسح لاستحقاق ما عرفت انما ليس بنافذ الى ان قال اي ساق الخف واطلاق الشا  
 عليه بطريق الاستحارة فالغاية ان في قوله لانه لا معتبر به واجبان اليه بل انما وويل من قال  
 انما قال به على ما وويل المذكور او العضو او موضع الساق وانما قال في مؤنة شيا بعد فقد  
 فعل واقبل وكذا ثبت حكم النزع خروج اكثر القدم سواء كان بصفه او بغير صفه نص عليه  
 في الفتاوى لان لا اكثر حكم الكل وهو قول الحسن والمروزي عن ابي يوسف وقال في شريح  
 الطحاوي روي عن ابي حنيفة اذا فرج اكثر العقب من الخف انتقض حبه وعن محمد اذ بقي  
 في الخف من القدم قدر ما يجوز المسح عليه جاز والاعلا وهذا اذا قصد النزع ثم بالرفعة  
 اما اذا كان زوال العقب لسهة الخف فلا ينتقض المسح وفي الذخيرة بعد ما نقل ما روي  
 عن ابي حنيفة ذكرنا صلا فقال اذا صار بحال تعذر ملامسة المشي المتعاد بطل المسح لان اللبس  
 وقع له قال الله اهدي في شرح مختصر القدوري في بعض الروايات يستحب ركعة المشي بعد ذلك  
 القدم عن موضعه وفي البعض يعتبر فرج اكثر ما يمتنع من غسله انتهى فتوال المسح بالوضوء  
 رد الاعتبار ركعة المشي لان في تعيين محل نزع عسر لارفعه ما روي عن ابي يوسف من الاكوال  
 المستقلة انما اذا وجله فان اكثر المشايخ على قول محمد فاقبل ومن ابداء المسح وهو مقيم  
 هذا على الصورتين المذكورتين في اولها خلاف الشافعي ومنهم ان الحاصلة ثمانية وفائنة  
 وهي ما اذا سافر قبل ان ينقض الطهارة التي ليس عليها الخفين وانتقضت الطهارة بوجوب  
 ما فرقه وهم جث ما فهم ان قيدا ابداء المسح لا يمتنعها فاقبل مسح ثلثة ايام ولباسها من  
 وقت الحدث لاسن وقت السفر على اطلاق الحديث فانه باطلا فثبت رخصة المسح  
 في كل من فرطه فصل وهذا مسافر واصله السبيل الى الايام لبيان اعتبار هذه الايام  
 فيها لا لاختصاص فلا يلزم ان يكون السبيل الى السبيل كذا الايام فيعتبر فيه اربعة كالحائض  
 اذا ظهرت فيجب عليها الصلوات والطهارة اذا عادت فيه سقطت عنها الصلوات والمسافر

حاشية  
 في قوله ملبوسا على طهارة  
 في قوله ملبوسا على طهارة  
 في قوله ملبوسا على طهارة  
 في قوله ملبوسا على طهارة



[illegible]

واما البرهوق فغير متقبل بالبحث بل هو من ابراهيم فليجعل المسح على البرهوق كالتمسح على الخشف  
 فالتمسح زال حقيقة وكلما فعل الحدث لما تحته فليزله اعادة المسح كما لو احدث في هذا المكان  
 وهو بدل من الرجل الممسح الخشف جواب عن دليل الخصم ومن قال من قول الخصم قد ساء  
 قيل لو كان كذلك لوجب غسل الرجلين عند نزولهما كما في نزاع الخشفين واذا ليس بغيره  
 يمنع الملازمة فان ذلك انما يلزم ان لو لم يوجد امره لم يصح بدل لاعم الرجل عند ذل وهذا  
 البطل وقد وجد ذلك لاعم ههنا وهو كتحق وبه ينار في نزاع البرهوق نزاع الخشف  
 بخلاف ما اذا لبس البرهوق عبارة بخلاف ما لا يناسب سباق الكلام اما انما  
 له العبارة اما اذا بعد ما حدث حقه ان يقول بعد ما حدث ومسح كما قال خوازم  
 كيلا يتوهم ان عدم جواز المسح على البرهوقين لانه لبسهما بعد ما قال في احتياق لبس البرهوقين  
 على الخشفين لا يجوز المسح عليهما عنه يعني ان لا يغني وعدهما يجوز اذ لم يصح على الخشفين حتى  
 لبس البرهوقين قال حواهم ذآده اجموعا على انه اذا لبس البرهوقين بعد ما حدث  
 مسح على الخشفين انه لا يجوز المسح على البرهوقين وعلى هذا الخلاف اذا لبس الخشفين على  
 الخشفين وقال في الذخيرة حاصل مذهب أصحابنا انه متى لبس البرهوق على الخشف  
 قبل الحدث فالبرهوق يصير بدلا لاعم الرجل ولا يصير بدلا لاعم الخشف فلا يودي اليه  
 يكون للبطل بدل ومتى لبس البرهوق على الخشف بعد الحدث فالبرهوق يصير بدلا لاعم الخشف  
 فلو جاز المسح على البرهوق اذ لم يكن يكون للبطل بدل فانه لا يجوز ولو كان البرهوق  
 من كبريايس قال في الاصل اذا لبس البرهوقين نوى الخشفين فهذا على وجهين  
 ان كان البرهوقان من الكبريايس او ما يشبه الكبريايس او كانا من الاديح او ما يشبه  
 الاديح فان كانا من كبريايس او ما يشبه الكبريايس فانه لا يجوز المسح عليهما الا ان يكونا  
 رقيقين يصل السبل الي ما تحتها لان البرهوق اذا كان من الكبريايس او ما يشبهه لا يمكن قطع  
 السفر وتابع المشي به فلا يجوز المسح عليهما كما لو لبسهما على الاديح او ان كانا من الاديح



او ما يشبهه وبسببها قيل ان يحدث جازا المسح عليها عند ما يورد الاربعون رسولا الله و  
 فقد روي عنه المغيرة بن شعبه رضى الله عنه انه مسح على الموتين والموق البرقوق ولا يجوز  
 المسح على الجوزين قال المصنف في تجنيس المسح على الجوزين اذا كانا من الجملتين  
 معا عليين جاز في قولهم وانما اذا كان الجوز من الصوف وما شئت ان فقهه خلافه  
 الا اذا كانا مجلدين او سفليين فانه يمكن مواظبة المشي عليه والرضعة لاجل نصارى كالحق  
 والمجد هو الذي وضع الجمل على علاه واسفله والمفضل بالتحصيف وسكون النون ذكره الطري  
 وهو الذي وضع الجمل على سفله كالنعل للقدم وقيل يكون الى الكعب قال الشافعي لا يجوز  
 المسح على الجوارب وان كانت سفلى الا اذا كانت مجلدة الى الكعبين ذكره في الفقه ومن  
 استألفه وجعلت سفليين علي مجلدين بحرف التسوية وسوا تصفيس بالبرق على ان في فقه  
 بينهما ولو لا ذلك كلفني ان يقال انما ان يكونا سفليين لولا لالة على جهة المسح عليهما اذا كانا مجلدين  
 بطريق الاولى لا يشترط قال الله يهدي في بعض نسخ الفقه وروي لا يشترط الماء وتوهم  
 لا يشترط الماء خطأ قال في المغرب شفت الشوب رضى رايث ما رواه وسنة اذا كانا  
 شجنتين لا يشترطان ونفي الشفوف ما كره للفقهاء واما يشترطان فخطأ ما روي ان النبي و  
 رواه اجاب السنن الاربع عن غيرهم من شعبة رضى الله عنه وقال لم يردى حديث  
 صحيح ورواه ابن ماجه في سننه والطبراني في معجمه عن ابي يوسف ورواه الطبراني  
 في معجمه عن بلال قال شعبة رضى الله عنه في المسح عليه كالحق ولان الحاجة داعية الى لبس  
 والمشتقة لاجبة في نزعها فيجوز المسح عليه كما لو كان مجلدا ولان المسح على الخفين معقول  
 عن القياس واجوز ليس في نزع الخف فلا يمكن احاقبه وهو محل الحديث جلوب  
 عن تمكها ما روي عنه عم قيل وهو محل حديث البرهسي على ان ابا داود وطلعن فيه وقال  
 ليس بالمفضل ولا بالقوي ومشااء العقول عن تعدد طرق الحديث المذكور وقديسه  
 انما وعنه انه رجع الى قولها قال في المبسوط حكى ان ابا حنيفة في منعه مسح على جوزيه ثم

في نسخة اخرى من نسخة  
 في نسخة اخرى من نسخة

ثم قال لعوا وفضل فاكنت امسك الناس عنه فاستدلوا به على رجوعه وفي التجنيس روي  
 محمد بن سلمة باسناده عن ابي حنيفة انه مسح على الجوزين قبل ان يموت بثلاثة ايام فخرج الى الجمل  
 وفي الخبره قال العبد الشهيد وعليه الفتوى ولا يجوز المسح على العمامة عدم الجوزين  
 بمعنى عدم الكفاية وهو مذهب اكثر العلماء وقال طائفة يجوز الاقتصار على العمامة منهم النووي  
 ومحمد بن حبيب وداود وقال ابن المنذر مسح على العمامة ابو بكر الصديق رضى الله عنه وبقال  
 عمر رضى الله عنه والنس بن مالك وابو امامة وروى عن سعد بن وقاص وابي الدرداء  
 وعمر بن العزير وكحول واحسن وقادة والاذناني واهمد وحقق وابي ثور ثم شرط  
 بعض هؤلاء لبسها على طهارته وشرط بعضهم كونها حكمة اي بعضها تحت الحنك ولم يشترط  
 بعضهم شيئا من ذلك وتساو في ذلك بالا حادث فيها في جميع البخاري عن عمر بن  
 ابيته قال رايت رسول الله عليه السلام مسح على عمامته وخفيه واجبر عنه بان فيه  
 زيادة على نعل الكتاب بخبر الواحد ولا يجوز ذلك ولم يلقف اليه المصنف لضعفه اما اولاه  
 عدم جواز الزيادة على نعل الكتاب باخبار الآحاد بناء على انها نسخ وذلك المصنف مختلف  
 فيه على ما بين في موضعه فلا يصح جبا بالضعف كمنكره واما ثانيا فلا تلة لودل قوله ثمة فاصحا  
 بوزنكم على عدم جواز المسح على العمامة لذل قوله ثمة وارجعكم على قراءة الجوز على عدم جواز المسح  
 على الخف ولا وجه له فكيف وكثير من المستدلين على جواز المسح على الخف عسكوا بلفظ  
 التواءة ومنهم المصنف في التجنيس بل عسكوا بدليل معقول وارشاد الله في فقهه الى ضعف  
 لك الاخبار فاذا هم والقفازين القفازين بالضم والقش ردي شي يعمل لليدين تحت الخفين  
 ويكون له اذ ارتد على الخفين من البهز بلبس الحلة في يده كما في الفتح لانه  
 لا يخرج في موضع هذه الاشياء اما في نزع القفازين فظاهر واما في نزعها فلا تلة بخصوص  
 بعض الناس في بعض الاوقات والمعتبرة كالحج العام الشامل فلا يخفى ان يقال يجوز في  
 نزع القفازين في حق الحجة فحين اتوي من نزع الخفين لان الخف ليس باللباس بل بالهيئة

ما جيل الخافق



الرجل وليس التقديرين باحد من المدينين بكونه الا في ذلك نزع ويجوز المسح على الجوارح  
 مع نجاسة وهي العبدان التي نجس بها العظام قال المصنف في مختارات النوازل وانما يجوز المسح عليها  
 اذا كانت لما يضر بالجراحة اذا غلب ما زاد الضرر من المسح على الجراحة وان اضر مسح على الجرحه سواء  
 شدة ما على وضوء او غيره وضوء وان اضر المسح على الجرحه ايضا سقط المسح وكذا الحكم في موضع الغصه  
 والزيادة على موضع الجرحه طاهر في المحيط لو ترك المسح على الجوارح والمسح بغيره جاز وان لم يضر  
 لا يجوز تركه ولا يجوز رضائه عند ما لم يترك في الأصل قول لا يوجب جرحه وقيل قوله لا يخالف قولنا  
 انما قال بعدم جواز ترك المسح فحينئذ لا يضره المسح وبوجهه انما قال بالجواز في موضع بغيره المسح كذا  
 ذكره القدر في شرحه واما ما في عليه الفتوى قال لا يضره المسح على الجرحه سواء كان الجرحه  
 في جرحه طاهره او في عباره الجرحه على عدم وجوبه اصله كالا لانه في قوله المسح على الجرحه جاز  
 على عدم وجوبه اذا كان بدلا عن غسل الجرحين وان شدة ما على غير وضوء لان في عباره  
 في تلك الحالة جازا فعلى ذلك وانما عليه به استحسان فعلية وهي صحة السلام على  
 الجرحه او جرحه الطاهر في موضع بغيره عن ابى امامه عن النبي عم الله رماه ابن قتيبة يومئذ  
 ما لبث النبي على السلام اذا توضأ حتى غسل يديه ومسح على يديه ووجهه ورجليه ورجليه  
 بذلك رواه ابن ماجه في سننه من حديث عمر بن خالد عن زيد بن علي عن ابيه عن جده  
 الحسين بن علي بن ابي طالب قال كنت شاعرا في ذي فاءت النبي يوم فام  
 ان المسح على الجوارح وكيفية المسح على الشرة اي على الشرة ما يجبره المسح ذكره في الاسرار ان  
 المسح على الجوارح لا يشرط ان في حيث يقع رجليه من المسح عليها وهذا يقتضي الاستسقاء  
 وفي بسوط شيخ الاسلام اذا مسح على الجوارح لم يجز به ان لم يذكر في طاهره روايه  
 وذكر الحسن بن زياده انه ان مسح على اكثر من ارجله وان مسح على النصف ومادونه لا يجوز  
 وفيه يعني ذكره المصنف في الجرحه من ذلك انه سقط اعتبار الغسل في المسح لان اتصال اليده  
 الى جميع الجرحه لا يمكن الا بخرج فاقم اركان مقام الكل ولا يتوقف لعدم التوقف بالتوقف

في الجرحه  
 في الجرحه

في الجرحه  
 في الجرحه

التوقف من وقفه اي عرقه رايه والتوقف بيان الوقت يعني ليس المسح الجرحه وقت  
 معلوم لعدم الصلح ببيان الوقت حيث لم يرد به انه ولا جرحه ولا تدويره لا لتوقف الا بالصلح  
 يمنع الى وقت الشدة بخلاف مسح الخوف فانه سوقت بالنفس وهذا من جملة وجود الفرق بين  
 المسحين وقد علم وجهه افرسها يقول وان شدة ما على غير وضوء وجها فبقوله وكيفية المسح  
 على الشرة لا يخلل المسح هذا ايضا من جملة وجود الفرق المذكورة فاما المسح عليها كالفصل ما تحتها  
 يظهر منه في صورته ذكره المصنف في المختارات بقوله رجل في جرحه رجليه جرحه فتوضأ ومسح على  
 الجرحه وغسل العبدان وبسببها ثم احداث المسح على العبدان لانه يحتاج الى المسح على الجرحه وذلك  
 كالفصل في توضيحه في المسح والغسل ولا يجوز في وضوء واحد وقيل على اصله في جرحه يعني ان  
 يجوز لانه لا يري المسح على الجرحه واجبا لانه قد روي الاصل في حصول المقصود بالبدل لا بشكل  
 على هذا ما اذا صلى التوضي فليت جهه الكعبة في أثناء الصلوة فانه ينبغي ولا ياب قبل ان جهه الكعبة  
 اصل في توضيحه لا بد من جهه الكعبة وكذلك لا يتبع صلوة لو احب جهه الكعبة لما عرفت  
**باب الجرح** يخرج المذكور في العنوان لاصالته انما بالنظر الى الاستحاضة فطاهر فانها تفرق  
 بعد موقفة وانما بالنظر الى انفس فلان حكمه يتبع على الجرح بعد دون العكس على استحاضة  
 وفي بعض نسخ ردا وقوله والاستحاضة وجهه استحالة الباب قبل فصل الاستحاضة على بعض  
 الاحكام الاستحاضة على استيقظ عليه لما كان موقفة كاشرة وقوله اتم قدم ذكر الاحداث التي يكونه  
 وقوعها من الاضغ والاكبر والاحكام المتعلقة بها اصلا وخلفا ثم رتب عليه ذكر الاحداث التي  
 يقع وقوعها بالنسبة اليها وما هو باب الجرح والاستحاضة والنفس ولما ذكر من العلل تقدم  
 الجرح على النفس وتقدم الاستحاضة على النفس لثبوت قربها من الجرح وقوة اتصالها  
 من جهة بيان الاحكام لا يقال كان الاول ان يقدم باب الجرح لانه بين الطهارة  
 اصلا فلفظا فاحتاج الى بيان الطهارة من الانجاس ويؤخر عنه باب الجرح والنفس  
 لانها من جملة الانجاس لاننا نقول الجرح والنفس حكمهما حكم الجرح لانهما في طهارة

في الجرحه  
 في الجرحه

في الجرحه  
 في الجرحه

في الجرحه  
 في الجرحه



الاحداث دون الانجاس في الاحكام المذكورة في هذا الباب من جهة القرائن والحواس  
ودخل السجدة وغيره من الاحكام الاحداث لامن الاحكام الانجاس واعلم ان نفس  
الحيف من الانجاس لانه تترتب على فوج حاله ما تضمن الصلوات فهو بهذا الاعتبار  
من الاحداث ومن هنا نشأ الاختلاف في بعضهم من الاول وبعضهم من الثاني  
ولما كان الوجه عند هذا الاعتبار ان يكون فصله المص من الانجاس وانما جرحه بانه يحيف  
في قلعة عبادة عن السيلان يقال حاض السيل والوادي اليه اشراق في الصحاح  
حيث قيل وحافت البصرة حيفا وهي شجرة يسيل منها شئ كالدم ومن ومن في اللغة  
خروج فدمه وكذا من نزع الدم الخارج وفي الشريعة عبارة عن دم يسيل من قبله  
المهتدة بابتداء سيلانه بالغة وقال في المختصر وهو دم يفيض من ارامه سيلته عن  
وصف واحترق بقيد الرحم عن الزفاف والدماء الخارجة من اجزاجات ودم الاستحاضة  
فانها دم عرق الدم وبقيد السلامة عن دامن دم النفاس فان النفاس مرضية  
في اعتبار الشرع حتى اعتبرته عاها من التثنية بقاء السلامة عن صغر عن دم نراه الصغرة  
قبل ان تبلغ تسعين واحة من عليه بانه قد خرج هذا الدم بالقياس الاول لانه ليس بدم  
رحم يشترك اليه تقويم القدماء دم الاستحاضة اليه والى ما هو المعروف وذكره الناهدي  
في شرح المختصر فلا حاجة اليه القيد الاخر لاحتماله زعنه ولكن ان يجاب عنه بان بعضهم لا يطلقون  
على الدم المذكور دم استحاضة بل يطلقون عليه دم وقيد القيد المذكور كمال للوف  
على الصالحين واذا جاز له عن اختلاف قل الحيف ثلثة ايام يرفع ثلثة ايام على خبرية ونسبها على الطريقة  
وعلى الاول يكون المعنى قل حيف الحيف ثلثة ايام على تقدير المضاف ويحتاج الى هذا التعميم  
في قوله هو استحاضة ويقال قدمه في سابق مثل هذا التركيب ويتبين ان اضافته لثبات  
الي الايام بيان اعتبار عدد الايام فيها لا اختصاصها بغيرها ان يكون اليلالي ليلالي كمال  
اليام وما نقص من ذلك عبارة الامام القدوري على قلعة الزاهد في شرحه في نقص

في قوله حافت البصرة حيفا  
في قوله حافت البصرة حيفا

نقص بالقائه التفرعية وكذا في قرينة آتي واليحي ان المناسب للمقام هو ترجيح لقوله  
عليه السلام قل الحيف روي بعبارة مختلفة عن ابي امامة رضي الله عنه رواه الطبراني  
في معجمه وعن وانكته رضي الله عنه رواه الدارقطني في سننه وعن معاوية رضي الله عنه  
رواه ابن عدي في الكامل وعن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه رواه ابن الجوزي في  
العلل المتناهية وعن انس بن مالك رضي الله عنه رواه البيهقي وعن عائشة  
رضي الله عنها رواه ابن الجوزي في التحقيق وفي العلل المتناهية واما ابن عمر رضي الله عنه  
فلهم بريد عنه هذا الحديث ثلثة ايام قيل مقدرات الشئ لمخ الزيادة او النقصان  
وثلثة ايام لا يمتنع الزيادة فيمنع النقصان والعشرة لا يمتنع النقصان فيمنع الزيادة  
وكان هذا التعايل غافلا عن عبارة اقل اكثر فذكر وعن ابي يوسف لم يتبع علي ابي  
يوسف فيما روي عنه عطفًا على قوله علي رضي الله عنه انما هما من الفرق فان ابا يوسف  
يعلق بالحديث غاية يتصرف في تنزيل اكثر منه لثقل بالرواية في اليوم الثالث فانه لا  
مقام الكل موجب هذا ان يكون اقل من الحيف على الرواية المذكورة عن ابي يوسف  
احدي وسبعون ساعة وقد ذكر في النوادر انه سبع وستون ساعة اعلم ان كل يوم في  
اربع وعشرون ساعة يكون الباقي وهو خمس ساعات اقل من ربع يوم وثلثة وسبعون  
ساعات وانما اعتبر الاقل من الربع لان الربع حكم الكل في بعض المواضع فيجب ان لا يكون الباقي  
من الثلث في حكم الكل ليعتبر من الباقي ثلثة ايام من الكل ومن هنا يتبين ان مدار قول ابي يوسف  
على الرواية المذكورة ليس ما ذكر من اقامته الاكثر مقام الكل وحده وان قوله واكثر ثلثة  
يس على طلاقة قائل قيل في رد ما ذكره لو جاز اقامته الاكثر مقام الكل حكمه لجاز اقامته  
اليومين مقام ثلثة وكان هذا التعايل غافلا عن ان العدد في معنى فلا يطلق ثلث  
ويادها الاثنان بخلاف اليوم والشمس فان كلاهما يتوحد ان يطلق ويراد به البعض منه  
وكذلك شاهد هذا قوله الحج اسمه معلومات نقص عن تقدير الشرع يعني بالرواية

في قوله حافت البصرة حيفا

في قوله حافت البصرة حيفا

في قوله حافت البصرة حيفا

في قوله حافت البصرة حيفا

في قوله حافت البصرة حيفا











الصلوة لا يجوز لها ان يكون في موضع يرفع يده بان يمسح الصلوة قبل الاعتكاف بالتيتم  
وغيره عليه ان لا يخرج من ان يكون اجنباً باقية اولاد الاولين في هذه الما في ان التيمم يرفع  
اجنباً عنه ما دونه في ان يكون الرخصة حال الجنابة وهو خلاف منطبق الآية على التيمم  
وقال بعض في موضع ذكره اربعاً يجب الذي لم يتصل كانه قال لا ترفع يدا الصلوة غير متسلين  
حق تعالى الا ان تكون مسافرين ولا تخفى انفسهم من التكلف ومع ذلك لا يصحوا  
الكلام في تخرج ان يقال ان اربعاً غير متسلين عاد المحذور بعد عاد الالم يستقيم  
لا ان لا اغتسل على غير يجب وان كان قعيماً والجب بان لا يقدر الموصوف ليعود المحذور  
مكن بغيره الحكم من وجوب عليه الاعتكاف لا يخرج عن تعسف كما لا يخفى ولشأنه ان يقول في تخرج  
ما ذكره في تفسير الآية المذكورة على ما ذكرها بنافه ان جواز الصلوة للجب بالتيتم قد علم من آية  
التيتم فلم يحل خالف السبل على ان ذكره كتحقيقه في الاما والافاد تحريمها ولا يصح الا ان علم  
بلزوم الجمع بين الحقيقة والجهل لان ذلك جائز عنه على ما بينها عليه ان عاد ما حل لا على ولا  
مع انه خلاف الاصل غير جائز عند البهريين وكونها بذلك المحسني في بعض الآيات مما يعرف  
تفصيل ذلك من الكشاف لان الطواف في المسجد فالتفت على هذا يعني المسئلة المتنا  
عن ذكره في المسئلة قلت المعلوم من عدم جواز شروع كما في الطواف اذ يلزمها الدخول في  
المسجد حايضاً بعد الشروع في الطواف لا يجوز لها الطواف اذ لا يجوز لها الدخول في المسجد  
حايضاً ولا يلزم منه انه لو حافت بعد الشروع في الطواف لا يجوز لها الطواف اذ لا يجوز لها  
الدخول في المسجد حايضاً وانما يلزم ذلك من هذه المسئلة ما يتجلى في ذكر ما بقي منها شيء وهو  
ان يكون في البيت من الطواف المعلوم واما مطلق الطواف المشروع فلا يلزم ان يكون في  
البيت بل يجوز ان يكون خارج البيت كما تطلق الشامل ان يقال لان الطواف بالبيت الصلوة  
قال عليه السلام الطواف بالبيت صلوة قال الزاهد في شرح المحقق لا يطوف بالبيت الا ان  
طائفة من غيرهم حافت بسوق فقال عليه السلام اصنعى جميع ما يصح الحاج غير ان لا تطوف بالبيت

مما لا يصح

الطواف

لا يشترط ان يكون في البيت

بالبيت قال بولانا وما علل به بعض المشركين انها تمنع لها جده الى الدخول في المسجد فضعف  
فانها وان طالت خارج المسجد لا يجوز مع جوازه الظاهر لان الطواف بالبيت كالصلوة قال  
عليه السلام الطواف بالبيت صلوة ولا ياتيها زوجها وكذا سولانا والايان كما قرأ بان كناية  
عن الموطى وهو حجة على ذلك في الخوض عن ما ذكره احمد روايان احدهما التيمم والثانية يجوز  
وبه قال سعيد بن المسيب وحماد بن ابي سليمان وداود وهو باطل لا يتناول لم يثبت  
بالعلوم المتقدمة من وقوع شيء كونه في سباق النفي لا يثبت بين بقول من القرآن قال اقبال  
بعد ذلك ما هو باطل من القرآن وسويطلق على بعض ما دون الآية الذي لا نوع اختصاص  
به وجا قدرناه ان نضع ما قبله لان ما دون الآية شئ من القرآن وقد وجد هذا المقدار في كلام  
من لا يعرف القرآن من الاعراب صلوات الله عليه وبسم الله ومن لم يثبت ما ذكرناه  
فمنه الاطلاق بالعموم وعلله بان شيئاً ذكره في سياق النفي ولم يرد ان يعلم من ان لا يجوز  
قراءة القرآن كلمة كلمة بل هو ما قال ان كل حرف منه بعض من القرآن مع انه لا خلاف في جوازها  
فيكون محججاً على الطحاوي لا فرق بين الآية وما دونها في رواية الكوفي وفي رواية الطحاوي فرق  
حيث سلب حافها قراءه ما دون الآية في رواية وكثيراً من النماهات رواه ابن سماعه عن  
ابن حنيفة وان عليه لا اكثر وجهان ما دون الآية لا يبعد ما قاله في قراءه ما يتيسر من القرآن  
كما قال عليه السلام لا يقرأ احب شيئاً من القرآن كلما لا يبعد ما يقرأ ما دون الآية حتى لا يخرج  
بها الصلوة كما لا يبعد ما فار باطل لا يحرم على الجنب والحجص وقال الكوفي يمنع من قراءه ما دون الآية  
ايضا على قصد قراءه القرآن كما يمنع من قراءه الآية التامة لان الكل قرآن فان لم يقصد  
القرآن خوان يقرأ احمد بن محمد شكاً للغة فلا بأس قال الفقيه ابو الليث في كتاب العيون و  
لا يقرأ احب شيء كما لم يذكره في آية ولما قرأه انما حجة على سبيل الدعاء او شيئاً  
من الآيات التي فيها معنى الدعاء ولم يرد بها القراءه فلا بأس وسواء المحذور بهما فخرج  
اجاب عن الاسئلة لان بان النبي عليه السلام كتب الى فخر بآية من القرآن في الكتاب اليه

مما لا يصح

لا يشترط ان يكون في البيت



وهو قوله قل يا ايها اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا انتم مسخرين من قبلنا  
وهم جنب اجناس وهذا متفق على صحته وجواب انهم لا يتردون بنية التوبة فلا حاجة الي  
الي ان يقال انهم مضى في مصلحتهم الا بلحاظ والاعذار على ان ملك المصلحة لا يوجب رجعة  
نظم القرآن بل يتم بنقل قوله بعبارة اخرى ثم ان هذا على اصل التعالين بانهم مكلفون  
بالفروع وانما على اصل المكسرين له خلا احتياج ما ذكره ولا حاجة الى الجواب وانما علم الحق  
بقي مناشي ودوران اعتبارانية في ثمة قراءة القرآن تعقيد لاطلاق النص ويمكن ان يقال  
ان اقل ما يمكن قراءته الآية التي فيها معنى الدعاء بنية التوبة لا يقال له في الموقف فاري القرآن  
ولا يطالع على قراءه القرآن فلا تعقيد نظر الى المعنى المتعارف فيما اصل القول عليه السلام  
لم يتكلم بقوله لا يحسنه الا المظهر وان لا يما قول حكم بعض العلماء على الكلام البرهنة لا يس  
القرآن الا ظاهر هو في كتاب عمر بن 9 م حين بعث عليا لسلام الي ابي بكر وسيا في بكائه  
في كتاب بلزك ان شاء الله تعالى واجبة بطلت العلم دون الحديث هذا الفرق لا ياسب كاشته  
فيما بينهم من القول بان الحديث لا يتجوز في ثبوتها ولا وانما عدم وجوب غسل العلم في الحديث لا يفسر  
لوجه اوجه لعدم الحديث فكان المصنف ارجح من قال ان الحديث نجاسة حكمية والشرع  
امر في الحديث الاصل فبطل اليبس دون العلم فعلم بذلك ان اعتبار نجاسة في اليد دون  
العلم فانهم يحتاجون الى اي منفصلا وهو الخبطة خلافا لمن قال هو الجلاء او انكم لان الجلاء الملتصق  
تابع له حتى يدخل في سعة غيره فله حكمته وانكم تابع لما س فالتسديد ومن كان  
في تفصيل المنفصل الى التبا بعد فقد سري كالاخ في كالجلاء كشره يقال مصنف مشر زاجر او  
مشد وبعضها الى بعض من الشبهة زوليت بعبية هو الصحيح فقول من قال انه ما  
يتصل به ويكره الما او كرامة التوهم وهو الصحيح فقول من ان اناج المست بالكمم مختلف  
الشبهة يعني كتب التفسير والحديث والفقهاء من حقها بالثانين لم يصيب بعض في  
بالكمم فبق المست بدون اكم على حكم العزيمة وهو الكراهة فعلم بطريق المعنوم لا بطريق الكاش

في قوله تعالى  
يا ايها الذين آمنوا

الذين آمنوا  
في قوله تعالى

في قوله تعالى  
يا ايها الذين آمنوا

كما ترون ان مشربا بلحاظه كونه وقيل في تعليلها لانها لا يخرج عن ايات من القرآن ولا بأس  
بدفع المصنف لانها من دفعه بخلاف لم يكن قيدا لظاهره معية في الدافع والمدا من العيبان  
المحدثون منهم ولا كان غالب الحكم عدم الظاهر الكفر عن ذلك العيب المذكور بل لانه الحال و  
بترتبه كان المكان لان في المنع يعني المنع عن الدفع لا منع المصنف عنهم كما هو توم لان حتى المنع  
ان يتوجه الى المكلف فمعنى خطأ القرآن ان الخطأ في الصغر وقاما يكون في الكبر وقيل الخطأ في الصغر  
كانت نفس على وجه عدم الضياع بشرط البناء وفي الامم يعني في امم البسيان بالسطة عند المصنف  
مخرج بهم وذلك ظاهر وهذا الامم لا ياتي في كونهم غير مكلفين كان الامم بالرفض عند قصد المصنف في السلوة  
لا ينافيه فن قال وفيه مخرج عليهم لانهم لم يكلفوا بذلك فقد اخطأ والصغير في ايام راجع الى البسيان  
على جهة طلبه آتيا فلا يجوز ان يكون الما سور بالنظر الى الاول والاولى والاولى والاولى  
مرفع الكلام عن سواء السبيل وادخل الحق التعليل اوجه حتى يظهر الاختلاف وهو الذي ذكرناه وهذا  
هو الصحيح رواه النخل عن بعض مشايخي في شرح الجاه الصغير انه يكره دفع المصنف في الدعاء الذي عليه  
القرآن الى الصبي واذا اخطأ في مخرجهم من عشرة ايام وذلك عا دها وقد اتفق من ذكره هذا القيد  
بالا لانه الصلاة الآتية بعبودته الصلاة بعبودته وبقوله امري على ما ترجع جانب الانقطاع  
انما اذا احدثت شيئا من احكام الطهارة وذلك بالاعتقال بجواز قراءة القرآن في موضع الوقت  
لوجوب الصلوة في وقتها وهما من احكامها من وسر قال فلا بد من الاعتقال بترجع جانب الانقطاع بوجود  
ما رواه علي زمان عا دها حيث دل ذلك على ان العبرة بوجوده وقد ردت الاعتقال من الزمان الزايد  
على زمان عا دها سلفا وليس كذلك يدل عليه انه لو مضى عليها ذلك المعتد من الوقت الماهل  
لا يترجع جانب الانقطاع ولا يخل وطبها ادني وقت صلوة فان قلت قل في وقت صلوة مطلقا  
والاعتقال يكون من آخره لان سبب الوجوب هو الوقت على ما بين في كتاب الاصول وفي التعليل  
الذي ذكره اشرار اليه ثلث يحتل ان يكون زبادة قيدا في لاداة آخر الوقت فانه لا بعد في  
استمراره الا في الا على آخره شي داو له وفي بعض النسخ او يضي عليها وقت صلوة كما لا يخبر قال

في قوله تعالى  
يا ايها الذين آمنوا

في قوله تعالى  
يا ايها الذين آمنوا

في قوله تعالى  
يا ايها الذين آمنوا

في قوله تعالى  
يا ايها الذين آمنوا

في قوله تعالى  
يا ايها الذين آمنوا

في قوله تعالى  
يا ايها الذين آمنوا



الحجرات في مجزئتها قرب فان ضفة لوقت فكان حقه الرفع والحكم والكمال في السببية  
ايجاب الصلوة وذلك بان يوجد الانقطاع في آخر الوقت ويحتمل من الاعتقال التورية  
المطلقة فتؤدي العبارتين واحد والسراج الاول موضوع والالتفات على المراءى الزاهدي  
في شرح المختصر وقوله او يعطى عليها وقت ملون بهم لا بد من تفسيره وقوله كمال زيادة موجه غير بعيد  
والكم بد وقت الصلوة آخر الوقت الذي يسع الاعتقال والتجديده لان الصلوة انما تجب  
عليها اذا وجدت من آخر الوقت هذا القدر على الاعتقال والتجديده لان زمان الاعتقال  
زمان يحض فلا يجب الصلوة في وقتها كما لم تذكر قدر ذلك من الوقت كما يقال القول  
بشيء لها ادراك قدر الاعتقال زيادة على قدر التورية بخلاف ما ذكر في الاصول من ان  
الحاض ان ادركت من آخر الوقت قدر التورية وجب عليها الصلوة لا ان تقول معنا في  
الاصول انها لو ادركت بعد الطهارة قدر التورية وجب عليها الصلوة وقد عرفت ان زمان  
الاعتقال من يحض فلا يخالفه فظهرت حكما يعني ان يجب بالشرع عليها الصلوة يستلزم  
الحكم بطهارتها لما توارثنا لا تقع حال كونها حاضا ثم ان ما ذكر في المسئلة واما الكتابية فقل  
وطبها بنصف الانقطاع قبل العشرة لانه لا ينظر في حقها اماره زايده ولا تبعية بسلامها  
بعده لانها حكمها بخروجها من يحض فوق الثلث انما قال فوق الثلث ليعلم الحكم فيه فوجبه  
بطريق الدلالة وهذا من قبيل الجواز البليغ ومن سمع انه متعني عنه فقد وهم لم يجرها  
قبيل انما قال في الاول لم يحل وطبها وهما لم يجرها للوقوف فانه مكره لا امر مضى في الدراية  
الحاصي على الكراهة لكن ذكر في الغاية انه لا يحل وكان هذا التاويل غافلا عن ان بعض  
ماكره لا يحل فلا يخالفه وان انقطع الدم عشرة ايام انما فرض انقطاع الدم لان الكلام  
بعد في احكام يحض وحل وطبها على تقدير عدم انقطاعها في الصورة المذكورة من احكام  
الاستحاضة وسبب في تفصيلها ومن لم يتبب لذلك قال وحل الوطئ ليس يتوقف  
على انقطاع الدم ولكن ذكره بما لا يرد قوله ولا اذا انقطع الخ وذلك لما ذكرناه لانه لا يحض على

في وقتها

في وقتها

في وقتها

الآن لا يستحب الامهنا بمعنى غير لان عدم الاستحباب لا ينافي الحمل فلا يخفى  
لكن في القراءه بالشديد فان قلت القراءه بالشديد يقتضي حرمه الوطئ قبل الاعتقال  
لا عدم استحبابه قلت تلك القراءه مجمله على الانقطاع لا قبل المدة والقراءه بالتخفيف  
على الانقطاع لاكثر باعلا القراءتين المتعارضين وجعل بينهما بعد الامكان لكن حمل القراءه بالشديد  
على الاقل كما كان بالاخرها دون التخصيص فيجب بالاستحباب في الاكثر نظر الى ظاهر  
اللفظ فانه مطلق ولذا قال الشافعي وزفر محرره الوطئ قبل الاعتقال في الاكثر ايضا لكن  
يلزمه ما ترك العمل بالقراءه بالتخفيف فان قلت ان قوله فاذا نظرت يدل على ان الايمان  
مرتب على التطهير وهو الاعتقال قلت ان نظره يعني طهر ككلمه وتجبر في صفاته ثم فان قلت  
ان تخفيفه لا يقولون بالمفهوم فلا يلزم ثبوت العمل بالطهارة قلت ان العمل كان تابعا قبل  
احيض وارتفع بالحض ارتفع عما فيها ثبوت العمل بعد ارتقاعه بالاصل لا بالمفهوم ولين  
سلم انه بالمفهوم مكن مفهوم الغاية حجة عند من يصحها على ما تتر في موضع الطهر المتكامل اعلم  
ان الطهر المتكامل بين الدين ان كان غسلة عشره بواحد فاصل بينهما وليس في حكم الدم  
بالاجماع وان كان اقل منها فان كان بعد تمام مدة الحيض فليس في حكم الدم بل هو فاصل  
بالانفاق والالتزام الحيض على اكثر من مده واللازم منقطع ان كان قبل تمامه لم يمتنع في مده  
احيض فليس بفاصل بل هو في حكم الدم الممتد اليه فان زاد مجموع الدين والطهر على اكثر  
من الحيض فان كانت مبتدأه كان العشرة حيفا والباقي استحاضة وان كانت  
معتادة ردت الى ايام عادتها والباقي استحاضة وان لم يزد كان الكل حيفا سواء كانت  
مبتدأه او معتادة هذا هو الاصل في هذا الباب في مدة الحيض حكم الطهر بين الدين  
في الحلق معناه ان لا يتجاوز مجموع الدين والطهر عن اكثر من مدة الحيض هذا احادي الروايات  
فمنهم من اصحاب الجنيقة وهم ابو يوسف ومحمد وزفر واحسن من زيادة ابن المبارك  
روي كل واحد منهم عنه في هذه المسئلة رواية ابن المبارك قول زفر التفصيل

الآن



يطلب من محررو رواية لأنه قلده فاسد وانما سدا ليقبح به احكام الصحيح شرعا فلان كماله لم يتولى  
 والاحكام بهذا القول يسد وكثير من المتأخرين افتوا بانه اسهل على المتلقي والمستغنى  
 وفي قولهم ما قيل حتى ضبطها خصوصا على الجفص المتأخرات فلان ما قال ابو يوسف الباق بوضع  
 الشرع اخفقه انما لم يعم السكالك الشاقة يعرف في كتاب الجفص يعني لمجرد ورواه في المخطوط  
واراد لا يعرف الا بالوقفا لان المقدار والمقادير لا تعرف الا بالاسماع وفي الغاية لقول علي بن ابي امام  
 اقل الجفص ثلث واكثر عشرة واثقل ما بين الجفصين خمس عشرة يوما وقل هذا الحديث رواه  
 ابو سعيد الخدري رضي الله عنه ولا غاية لاكثره وموجبها انها تعلي وتقوم ما لم تر الدم وان  
استغرق عينا ما يتبع الى نصب العادة فانه يكون لاكثره غايه عنده عانة العمل فلان لا ياتي  
 عدم سجد من عاده المروزي والتعاضد الى حازم فانه لا غاية لاكثره وعندما علمي الاطلاق والمص  
لما عترض عن التفتيل في هذا المقام واما على كتاب الجفص حذونا حذوه في الاوضاع لانا في صدد  
 شرح كلامه وتوضيح مراده ودم الاستحاضة هذا من احكام الاستحاضة وكان حقه ان يذكر في  
 الفصل الا في ذكره الا انه قد مر ذكره هنا باقتضاساق الكلام فانه لا فالح الا اذا استمر بها  
 الدم ناسبا ان يعقبه بيضا حكم بقاء الدم فانهم لقول علي بن ابي امام رواه ابن ماجه في مسنده  
 من حديث وكيع عن الاعرج عن جيب بن ثابت عن عوف بن الزبير عن عاصم بن ربيعة عن  
 قالت جاءت فاطمة بنت ابي جبريل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله اني امرأة استحيض  
 فلما اظفر فادع الصلوة قال انما ذلك عرق وليس بالحضه اجبني ايام يحضك علم غيب  
 وقولنا في لكل صلوة وان قطر الدم على الجفص فنقول المص كالعراق على وفق باقي روايته  
 الحديث وبقي قولنا انما ذلك عرق من الاشارة الى ان دم الاستحاضة والعراق يتعدان  
 في انهما دم عرق فبشره كالحديث المذكور في حكم الصوم والوطي لا يقال كان حقه ان  
 يقول بولائه النفس لانه لا جعل للدم عدا في حق الصلوة مع المناسبات التي تبت فيها لكونه  
 مناسبا لشرطها فلان جعل عدا ما في حق الصوم والوطي الذين لانساقا في بينهما ادبي لانا

ومن قال  
 في الصلاة

نقول المقدمة القابلة مع المناسبات الثابتة بينهما لكونه مناسبا لشرطها غير سلة فان شرطها  
 ان لها رة عن البنية ودم الاستحاضة لم يعط الشرع حكم البنية ولذلك قال علي بن ابي امام  
 وان قطر الدم على الجفص فانه لو اعطاه حكم الجفص لما رخص في تقطيعه على الجفص بنية الاجماع  
 لما كان سندا بالاجماع ما ذكر من الحديث نزله منزلة النتيجة من القياس في ترتيبه عليه  
 وتفرع منه ومن لم يثبت ذلك قال ما قال وما قال بعد الحق الا الضلال ولها عادة  
 العادة لا يثبت الا بقرين عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف ثبت بمرة واحدة وكذا يعني  
معروفة دونها اعتبر القيد من احكامها كونها معادة والام كون الزيادة على العشرة لا  
 على العادة فقط اما الاول فلما احتراز عن المبتدأة وسماها بنية حكمها وتختلف العادة وتكر  
 المص لانه ما واما الثاني فلما احتراز عن لها عادة معروفة دون العشرة والدم ناد على  
 عاداتها دون العشرة فان المشايخ قد اختلفوا في حكمها والذي راد يعني على العادة  
 المعروفة ووجه الاستدلال على انها استحاضة بالحدوث المذكور ان من زادوها على العشرة  
 فبني استحاضة والمستحاضة تدع الصلوة ايام اقربا لها وايام اقربا لها عاداتها المعروفة فزاد  
 عليها لا تدعها فيه والام سبق للملازمة فابق ومن لم يزدوها على العشرة بل على العادة فقط  
 ليست بمستحاضة لان دم الجفص يزيد وينقص فلا يدخل تحت الحديث فلما يتبع ان يقال  
 الحديث مطلق عن قيد الزيادة على العشرة والزائد على العادة ليس من اقربا لها فلا تدع  
 الصلوة فيه والامات الاضافة لغوا ولان الزائد على العادة دليل آخر تقريره ان الزائد  
 على العادة يجانس الزائد على العشرة ويجانس الشيء يعقم اليه فالزائد على العادة فيهم  
 الى الزائد على العشرة ومن قال في تقريره الكبير وكل ما يجانس الزائد على العشرة فيهم  
 به فقد سهي لا داخل لخصوصية الزيادة على العشرة اما بيان الثانية فلما تقرر عند من  
 الجفصية علة الغم واما بيان الاول فلان كلامها واقع على المندرة مخالف للمعهود والام  
 بينهما من حيث ان احدهما واقع في مدة الجفص فيمكن ان يكون حضا والآخر واقع في غيرها

ومن قال  
 في الصلاة

ومن قال  
 في الصلاة







سقط في سبوح السبع وبهذه الترتيبات فاعمل في الساعات في تركها واجب  
 بان الحاجة في حق النوافل لم يتبع لانها جبرية موقوفة في كل وقت والتمتع الطهارة في حق  
 ورد بانها طهارة بعد ادراك المكتوبة ان كانت باقية في وقت الغرض والنوافل في جوارها  
 وان لم يبق تساو في عدم جوازها بها لا يقال لم يجوز ان يكون الطهارة باقية في حق  
 النوافل دون الغرض لتحقيق الحاجة في الاول دون الثاني لاننا نقول لا يخفى ان الاحتياج  
 الى الغرض استند الى النوافل باعتبار الضعيف دون القوي قلب المعقول والمقصود  
 وهو العمل بالاول يعني بالحديث الذي تنكح به الشافعي يريد ان يقول ان ما تنكح به  
 لا يقبل التأويل وما تنكح به لا ينفك عن العمل بالاصل التوفيق فلا بد من عمل تنكح به على ما وافق  
 متكنا على ان الاحتياج لا يقع على ضعف تنكح به على ما يحكمه السنوي في المذهب لان الكلام  
 في ترك الوقت لا يقال ان الكلام في قوله تنكح به على ما يحكمه السنوي في التوسع في مدخلها  
 حيث ذكره واريد به وقت لان معنى الكلام الاختصاص وهو غير مراد منها بل اراد بها تعريف الوقت  
 واستعمالها في شايخ زايغ فالاستعارة في الكلام متعينة ولا ياب فيها التوسع في مدخلها  
 على الوجه الذي ذكره في مقام الاداء تيسيرا قالوا معناه ما ذكره في الشمس لا يائس الخ  
 في شمس الجاهل الصغير يقولون في تقدير طهارتها بالصلوة بعين العمل والوجه لان الناس  
 يتعبدون في اداء الصلوة ومنهم من هو مطول لها ومنهم من هو مختصر فليكن في ضبط تقديرها  
 بالوقت مدخل الوجه ومن زاد عليه قوله ومنهم من يختار اول الوقت ومنهم من يختار وسطه  
 ومنهم من يختار آخره لم يكن على بصيرة حيث اني بما لا ادخل له في المقام ولاننا نريد له في المقام  
 لاجل الكلام كالاختصاص في اداء الصلوة لا يقال اذا قدرنا طهارتها على كل شخص باداة ارتفاع الجاهل  
 والوجه لان ارتفاع الارتفاع هو ما اذا قدرنا طهارتها على كل شخص باداة ارتفاع الجاهل  
 عليه وضوء آخر لكل ما يصلي من قضاء او اجاب ونزير في وقت المكتوبة اخرى في وقت آخر  
 تحقق الوجه في موضع التحفيف لانه وجه آخر لا توجيه له فكيف لا والوجه فيه فاش من الجاهل

في حق النوافل لم يتبع لانها جبرية موقوفة في كل وقت والتمتع الطهارة في حق ورد بانها طهارة بعد ادراك المكتوبة ان كانت باقية في وقت الغرض والنوافل في جوارها

في حق النوافل لم يتبع لانها جبرية موقوفة في كل وقت والتمتع الطهارة في حق ورد بانها طهارة بعد ادراك المكتوبة ان كانت باقية في وقت الغرض والنوافل في جوارها

في حق النوافل لم يتبع لانها جبرية موقوفة في كل وقت والتمتع الطهارة في حق ورد بانها طهارة بعد ادراك المكتوبة ان كانت باقية في وقت الغرض والنوافل في جوارها

في حق النوافل لم يتبع لانها جبرية موقوفة في كل وقت والتمتع الطهارة في حق ورد بانها طهارة بعد ادراك المكتوبة ان كانت باقية في وقت الغرض والنوافل في جوارها

ونشأ هذا الذي ذكره امر آخر بل لانه يلزم ان يكون تقويمه رخصة لكل امرائه بالاجل  
 وذا غير معهود في الشرع فاذا خرج الوقت تنوع على اربعة من توكيدها على علم فانهم يمكن  
 وضوءهم هذا اذا كان الغرض موجودا وقت الوضوء او بعده فالوجه قبله ثم انقطع واستمر  
 الانقطاع الى ان خرج الوقت لا يبطل وضوءه ولهذا جاز لم يستمر في حق النوافل في جوارها  
 الوقت اذا لم يكن الرسم لا وقت الوضوء واللبس وهذا لان انقضاء الطهارة بالركعة  
 السابق على خروج الوقت الموجود عند الوضوء واللبس لا يجوز في الوقت بل هو شرط للركعة  
 المذكورة منها بعد ذلك وجب لا تنقض الطهارة وفي المبسوط اذا ليست الاحتياضة تخفى فان كان  
 الدم منقطعاً من حين توفضت الى ان ليست بغيرها فانها ان تسقط كان منقحاً للركعة والركعة  
 رفع الركعة السابقة ولم تقتصر الركعة بالوضوء واللبس وانما طهرت بعد اللبس  
 على طهارة تامة كاملة وانما قال لا يبطل ولم يقل تنقض لانه من قبلها الحكم بانها واحدة لا من  
 قبل الانقضاء لان خروج الوقت ليس من النوافل وليس منها ناقص آخر نعم هي تكون  
 حصة بها كحصة السابق لانه انما ارتفع ارتفاعاً موقوتاً فبأنها واحدة ارتفاعاً وبطلان حكمه وهو  
 كونهما وحدة وقد مر نظيره هذا في التيمم قد ذكره في هذا التفصيل بغير فرق وما قيل علم ان خروج شرط  
 الانقضاء والعلية من الركعات السابقة وانما لم يطرأ أثره في الوقت لظهوره فاذا خرج الوقت  
 زالت الضرورة فظهر أثره واستمر الوضوء لا يقال انه مسدود لان البطلان  
 يستلزم لانه يجوز ان يكون الاول بيان المذهب والثاني في معنى قول زفر لان تعينه  
 ايضا يجعل بالاول فان ترتيب بطلانه على خروج الوقت صريح في نفي قول زفر ولان قوله لا  
 يستلزم كافي للمتيقن بصلوة الاحتياط في المصرفة اذا احتج على بطلان تيمم بالنسبة الى غير صلوة  
 الاحتياط وبقية فخرج بخارونه اجري حفرة وتوعد الصلوة عليها ان استقبل بالوضوء  
 لانه لا يبطل تيمم بالنظر الى غير صلوة الاحتياط كذا ثبت وجب الاستيناف بنظر اليه ولا يجب  
 الاستيناف بالنظر الى صلوة بخارونه اخرى كذا ثبت لم يبطل تيمم بنظر اليه فوجب الاستيناف

في حق النوافل لم يتبع لانها جبرية موقوفة في كل وقت والتمتع الطهارة في حق ورد بانها طهارة بعد ادراك المكتوبة ان كانت باقية في وقت الغرض والنوافل في جوارها

في حق النوافل لم يتبع لانها جبرية موقوفة في كل وقت والتمتع الطهارة في حق ورد بانها طهارة بعد ادراك المكتوبة ان كانت باقية في وقت الغرض والنوافل في جوارها

في حق النوافل لم يتبع لانها جبرية موقوفة في كل وقت والتمتع الطهارة في حق ورد بانها طهارة بعد ادراك المكتوبة ان كانت باقية في وقت الغرض والنوافل في جوارها

في حق النوافل لم يتبع لانها جبرية موقوفة في كل وقت والتمتع الطهارة في حق ورد بانها طهارة بعد ادراك المكتوبة ان كانت باقية في وقت الغرض والنوافل في جوارها



لم يفت عن البطالان في موضع بل لانه ان اريد الاستلزام بالعلوم بالعقل فلا يتم ذلك  
لانه مفقود في امثال هذا من الاحكام الواقعة على خلاف القياس وان اريد الاستلزام  
المعلوم من جهة الشرع والبيان من جهة فلسفة ولكنه لا يتم ح استدراك ما ذكره  
يوجب الاحتياج اليها في حجب البيان والبيان بنك وبالحكمة لولا البيان المذكور كان محتملا  
العقل ان يزول وضوءهم يخرج الوقت زوالا موقتا ويعود عند حاجته كما ان هذه اعني  
احدثت قد ان زوالا موقتا ثم عادت انهاء الوقت كما كان دائما الحصة الى التاكيد والتقسيم  
من فنيق العظم وقلة العظم وقال زفر استألفا اذا دخل الوقت عند زفر يطل بالداخل  
لا غير على رواية شيخ الامام اسحق بن ابراهيم وبنو احمد المصنفين وادخلوا في جميعها على رواية  
الشيخ الامام ابي عبد الله اخبرني ابي كاهن ابي يوسف في كلامه وايقن عن زفر ابو بكر محمد بن  
حسن البخاري في الموقوف بخلافه فانه في قوله اذا تفرع على خلاف السابق ذكره  
وبان ثم قال الا ان حجة ان يقدم عليه خلاف ابي يوسف ايضا صاحبيه في عدم بطلان  
وضوءهم عند دخول الوقت بل ان دأته من منع زفر لذلك اختلاف مع صاحبيه وقال ابو يوسف  
وزفر لا يذهب عليك ان دأته مع زفر في هذا الحكم لا ينافي دأته مع صاحبيه في بطلان وضوءهم  
عند خروج الوقت فمن قال انه كما ناقض لرفعه وهم ينقض بخروج الوقت جري في المطلق  
عبارة الانقضاء على الانتهاء على المساحة المشهورة والتوسع الشائع فيما بين المشايخ  
بعد ما ثبت عليه فيما سبق قوله بطل وضوءهم على ما وقع عليه ثم ومن لم يثبت ذلك  
حكمه على ظاهره وقال ما قال وماذا بعد البحث الا الضلال ابي عنده بالحدث السابق لما كان  
القبول من عرف الباقي قوله بخروج الوقت السببية ولان اثيره في الحكم المذكور من فاع  
ظاهر ما حكمه على معنى الظرفية كما هو المناسب لدخولها وقيل في بطلانها لانها اثاره ثم يخرج الوقت  
في الحكم المذكور اذا الوقت ليس بخارج منه فضلا عن كونه جسا والحدث الخارج عن الجسد وكان  
هذا القائل لم يوفق بين الوقت وفروجه حتى قال ان الوقت ليس بخارج منه بل الكلام في

وقوله في الموقوف بخلافه فانه في قوله اذا تفرع على خلاف السابق ذكره  
وبان ثم قال الا ان حجة ان يقدم عليه خلاف ابي يوسف ايضا صاحبيه في عدم بطلان  
وضوءهم عند دخول الوقت بل ان دأته من منع زفر لذلك اختلاف مع صاحبيه وقال ابو يوسف  
وزفر لا يذهب عليك ان دأته مع زفر في هذا الحكم لا ينافي دأته مع صاحبيه في بطلان وضوءهم  
عند خروج الوقت فمن قال انه كما ناقض لرفعه وهم ينقض بخروج الوقت جري في المطلق  
عبارة الانقضاء على الانتهاء على المساحة المشهورة والتوسع الشائع فيما بين المشايخ  
بعد ما ثبت عليه فيما سبق قوله بطل وضوءهم على ما وقع عليه ثم ومن لم يثبت ذلك  
حكمه على ظاهره وقال ما قال وماذا بعد البحث الا الضلال ابي عنده بالحدث السابق لما كان  
القبول من عرف الباقي قوله بخروج الوقت السببية ولان اثيره في الحكم المذكور من فاع  
ظاهر ما حكمه على معنى الظرفية كما هو المناسب لدخولها وقيل في بطلانها لانها اثاره ثم يخرج الوقت  
في الحكم المذكور اذا الوقت ليس بخارج منه فضلا عن كونه جسا والحدث الخارج عن الجسد وكان  
هذا القائل لم يوفق بين الوقت وفروجه حتى قال ان الوقت ليس بخارج منه بل الكلام في

الكلام في فروجه بالفي نفسه والوقت واضح حقيقة وحكما ومن ثبت ذلك قال في التعليل لان  
خروج الوقت ليس من صفات الانسان الا انه لم يثبت على ان خروج الجسد ايضا ليس  
من صفات الانسان فان قيل نعم الا ان الشرع اعتبر خروج الجسد معة له فليس من  
عرف عدم اعتباره مثل تلك الصفات بخروج الوقت الذي ادر عليه حكم بطلان طهارة المعذور  
ثم قال لكن الوقت مانع فاذا زال ظهر ان الحدث فطارت النسبة الى خروج جازا وكانه غافل  
عن تفسير المصنف بقوله ابي عنده او جاهل المعناه وقد انتهت انفا على ان مراده حمل البناء على  
معنى عند فلا استناد للحكم المذكور ابي فخرج الوقت فضلا عن التجوز فيه وبالحكمة معك تارة  
السائل اكثر من ان يحيط بها نطاق البيان بالحدث السابق اراد بالحدث النجاسة التحكيمية كما  
بسبب خروج جنس عن بدن المكلف وهو الناقض للوضوء بالحقيقة كما ان الناقض للفعل  
اجابة اجمالية عند خروج المني فان قيل لو استند الانقضاء عند خروج الوقت الى الحدث  
السابق لوجب ان يقال انها اذا سرعت في التطوع ثم خرج الوقت ان لا يلزمها الغفلة  
لانها حجة يعلم انها سرعت بدون الطهارة فلما ليس هذا بظهور من كل وجه بل ظهور من  
وجه واقتدار من وجه فافهم ان الاقتصار في حق الغفلة والظهور في حق المسح ذكره في الخبر  
وقال في الغاية وانما لم يكتسب الاقتصار والظهور علما بالاحتياط فان في ذلك لا يكون  
علما به ولا يذهب عليك ان منشأ السؤال والجواب الغفلة عن معنى انقضاء الوضوء  
بالحدث السابق وانت بعد ما حطت بما قدمنا من تحقيق المقام يكون عندك منع  
امثال هذه الاقوالكم على طرف التمام وبدخول عند زفر قال فخر الاسلام في شرح  
الجامع الصغير للشيخ من مذهب ان شيئا من ذلك يعني الخروج والدخول ليس صحيح  
وانما لم ينقض الطهارة بطلوع الشمس لان قيام الوقت جعل عذرا وقد بقيت شبهة  
حيث لو قضي صلوة الوضوء فضا مع سننها فكان كمال خروج بدخول وقت آخر ولم يوجد فيه  
شبهة فقلت بقاء الحكم خفيفا وفائدة الاختلاف لا تظهر انما يظهر الاختلاف في موضعين

في قوله في الموقوف بخلافه فانه في قوله اذا تفرع على خلاف السابق ذكره  
وبان ثم قال الا ان حجة ان يقدم عليه خلاف ابي يوسف ايضا صاحبيه في عدم بطلان  
وضوءهم عند دخول الوقت بل ان دأته من منع زفر لذلك اختلاف مع صاحبيه وقال ابو يوسف  
وزفر لا يذهب عليك ان دأته مع زفر في هذا الحكم لا ينافي دأته مع صاحبيه في بطلان وضوءهم  
عند خروج الوقت فمن قال انه كما ناقض لرفعه وهم ينقض بخروج الوقت جري في المطلق  
عبارة الانقضاء على الانتهاء على المساحة المشهورة والتوسع الشائع فيما بين المشايخ  
بعد ما ثبت عليه فيما سبق قوله بطل وضوءهم على ما وقع عليه ثم ومن لم يثبت ذلك  
حكمه على ظاهره وقال ما قال وماذا بعد البحث الا الضلال ابي عنده بالحدث السابق لما كان  
القبول من عرف الباقي قوله بخروج الوقت السببية ولان اثيره في الحكم المذكور من فاع  
ظاهر ما حكمه على معنى الظرفية كما هو المناسب لدخولها وقيل في بطلانها لانها اثاره ثم يخرج الوقت  
في الحكم المذكور اذا الوقت ليس بخارج منه فضلا عن كونه جسا والحدث الخارج عن الجسد وكان  
هذا القائل لم يوفق بين الوقت وفروجه حتى قال ان الوقت ليس بخارج منه بل الكلام في



احد ما اذا تضاءت قبل طلوع الشمس ثم طلعت لانه وجد فوج الوقت بدون الدخول وان  
 اذا تضاءت قبل الزوال ثم زالت الشمس لانه وجد الدخول بدون الخروج وما في غير هذين  
 الوقتين فلا يتصور الاختلاف لانه كما يخرج وقت صلوة يدخل وقت صلوة اخرى قال في الزكيات  
 في شرح الجامع الصغير وما يدل للاختلاف عندنا ان ابا يوسف سئل عن المستحاضة فاجاب  
 قبل طلوع الشمس فقال يستفيض بالطلوع ويشل عنها اذا تضاءت بعد الطلوع المضي فقال  
 انها لا تصلح في الظاهر حتى يجد الوضوء بعد الزوال فمائل الى ان هذا التقوي منه على حكمنا  
 وليس يصح بل الصحيح ان تقديم الطهارة على الزوال في حق الظاهر باطل عندنا لان احد  
 يتارنه بطلانها بعد الحاجة ولا حاجة في حق الظاهر قبل الزوال لا تحقيقا ولا تعديرا فمائل الى ان اذا زالت  
 الشمس فتحت الحاجة الى ما كلامه ولا في حقيقة محمد ان طهارة المستحاضة انما اعتبرت  
 مع الوقت الثاني لما في الحاجة الى التقضي عن عهدة التكليف والدخول دليل الحاجة فلا يتنقض به  
 والخروج دليل زوال الحاجة فنستفيض به وتقديم الطهارة على الوقت لعزوة اخرى وسبب ان  
 الشرع جعل المكلف حتى يشل كل الوقت بالاداء وهو العزوة ولا يحصل شل كل الوقت الا بتقديم  
 الطهارة فجاز التقديم فلا يعتبر به وعليه ان غير المعبر كيف يوصف بالانقضاء عند دخول  
 الوقت فان الانقضاء فرع التحقق واذا اعتبر له قبل دخول الوقت فلا تحقق له وجواب  
 عنه بان عدم الاعتبار انما هو بالنسبة الى الوقتية لا مطلقا فانها معتبرة في حق قضاء الغيب  
 والنوافل فكان نفعها باعتبار ما ليس بصواب لانه اخذ بالنظر الى الوقتية فلا اعتبار  
 لها بالقياس اليها فلا انقضاء بذلك الاعتبار واخذ بالنظر الى الغوايب والنوافل فالحاجة  
 متحققة بعد دخول الوقت بالقياس اليها فلا وجه لانتفاء نظر اليها ايضا ليتمكن من الاداء  
 يعني ان الاداء في اول الوقت عزوة وانما يمكن منه لا يتصور الاتي بتقديم الطهارة على الوقت فلا بد من  
 تحييزه فالعزوة المستحاضة من قوله لا بد من تقديم الطهارة على الوقت احابت محرمات  
 ومن ثم ان فيه ما عدا لان التقديم ليس واجبا وزعم ان فيه مضاعفة فاعوذ من تعدير الكلام

في الزوال

الكلام لا بد من جواز تقديم الطهارة وقد سمعنا من بعض الفقهاء بين الضرورة العقلية في تقديم  
 الطهارة على الوقت حصول التمكن من الاداء في اول الوقت والوجوب الشرعي في ذلك على ما  
 نبهت عليه هو الاول دون الثاني فاقبل كما دخل الوقت الكافي للمضاجاة دون الثانية  
 اي ليغابا يمكن الاداء ودخل الوقت وقد تم تقرير الكلام وتحقيق المرام ومن خطرات الاوقات  
 ما ذهب اليه بعض الافهام وسواء هذا لان الوقت قائم مقام الاداء وتقديمها على الاداء واجب  
 فكان تقديمه على خلف جائزا حقا لرتبة عن رتبة الاصل والمرد بالوقت يعني المرام من الوقت  
 في قوله فاذ فرج الوقت بطل وضوءهم وقت المفروضة لا وقت كل صلوة ومن هذا علم ان  
 المرام من الصلوة في قوله يتوضؤون لوقت كل صلوة الصلوة المكتوبة وهذا ما وعدناه فيما سبق  
 حتى لو تضاء المعذور قال الامام قاضي خان في شرح الجامع الصغير ولو تضاء صاحب  
 الجرح السائل للصلوة العيد وصل على كل ان يصل في الظاهر بكت الطهارة على قول في حقيقة محمد  
 اختلف المشايخ فيه والافصح هو الجواز لان صلوة العيد غير لصلوة الفجر ولو تضاء الصلوة  
 الفجر كان لان يصل في الظاهر عند ما بكت الطهارة فتقوله وهو الصحيح وتقول من قال لا يجوز له  
 ان يصل في الظاهر به لا تفرج وقت صلوة العيد فاما موثقة باقبل الزوال فنستفيض بالخروج وجه الفرق  
 انها غير لصلوة الفجر في عدم كونها مكتوبة وقد عرفت ان المعبر وقت المكتوبة ولو تضاء مرة للظن  
 في وقت قيل انما وضع المسئلة في الظاهر ليتبين انه ليس بهن وقت الظاهر ووقت العصر وقت  
 مهمل وفيه رد لرواية اسد بن عمر عن ابي جعفر ان بينهما وقتا مهلا وهو الذي يسمى الناس  
 بين الصلوتين فمذهبنا ليس له ان يصل في انما حدهما بالذكور مع ان الحكم عند الجميع كذلك  
 لان الشبهة تأتى على قولها لا على قول ابي يوسف ودفتر لان عندنا ان يقدم الطهارة على  
 الوقت ولا ينقض بالدخول ومع ذلك ليس له ان يصل في العصر بهذه الطهارة لان هذا  
 دخول شتم على الخروج فانه وان لم ينقض طهارة من حيث الدخول لكنها ينقض من حيث  
 الخروج فان قلت انما ينقض بالخروج طهارة حصلت للوقت الخارج لزوال الحاجة اليها بخروج

والمرد

في الزوال



لاظهاره حصلت فيه الوقت الداخل لعدم زوال الحاجة اليها بخروج الخارج لانه قد يقصد التمكن  
من الصلوة في اول الوقت الداخل فلا بد من تقديم الطهارة ايضا فقلت قد اعتبر بعض المشايخ  
هذا الوجه نحو التقديم قال الامام قاضي خاني شريح جامع الصغير ولو توسعا للظهر  
في وقت الظهر وصلي ثم جدد الوضوء للعصر في وقت الظهر هل لم ان يصلي العصر بكن الطهارة  
اختلف المشايخ فيه والراجح عدم الجواز هنا لان هذه طهارة وقعت للظهر في وقتها ولهذا  
ظهر العناد في طهارة كان له ان يصلي الظهر بهذه الطهارة وكل طهارة وقت صلوة مكتوبة  
لا يسبق بغير فوج الوقت والاستحاضة هي التي ارا وتعرف الاستحاضة وقد مر وجهها اجنبه  
الي اتم الفصل اعلم ان المعتبر في بنوت حكم الاستحاضة شرطان احدهما اعتبار الحدوث وهما  
ودام السيلان من اول الوقت الى اخره فاما يوجد هذا الشرط لا يحكم بالاستحاضة المكررة  
ابتداء فاما بما باعتبار البقاء وهو الذي ذكره المصنف فانه بعد ما صارت له اتم استحاضة حكم  
الشرط الاول يكفي في بقاء كونها استحاضة تحقق ما ذكره في اعتبارها باليمين تعريفاً واللازم  
منه اختلاف حكمها بحسب ذلك الحالين للاختلاف حقيقة كما سبق الي وسم من قال و  
لزم مما ذكر اختلاف حقيقة الشيء بالنسبة الى الحالتين والحقائق لا تختلف فضل واصل ثم  
انهم انما زادوا قيد الابتداء ولم يقصروا على ان يقال الا بالحدث به احتمل اذا عن النقص  
بالحائض فانها قد تكون بحيث لا يغني عليها وقت صلوة الا والحدث بوجوده وجه الاحتراز  
ان العرف لا يطلق عليها المبدأة فان الابتداء مخصوص بما ليس بعبادة وذلك فلهذا  
خفي على بعض المتأخرين في هذا المقام فلما قصور في كلام المصنف من جهة اقصاء وجه  
باعتبار احدي حالتها وتعلل ذلك الامر ما وهو اختلاف كلمات المشايخ في الشرط  
وذلك ان المذكور في عامة الكتب ان يستوعب العذر وقت الصلوة كما كان  
فلا يشك ان لم يستمر الدم من اول الوقت الى اخره استمر انما هو المذكور في  
انه يكفي فيه ان لا يجد في وقت صلوة زماناً تتوضا وتغسل فيه خالفاً عن الحدث واما ما

في قوله لا يجد في وقت صلوة زماناً تتوضا وتغسل فيه خالفاً عن الحدث واما ما

التوفيق بجعل الاستيعاب المذكور في عامة الكتب على ما يتم الحكمي سقط بان النبوت مثل  
الانقطاع في الشئ المذكور وذلك على تقدير ان يكون المراد من الاستيعاب الاستيعاب  
الحقيقي وايضاً ما في الذخيرة وشرح المحقق للرازي وغيره ما عند ذكر شرط الاستيعاب  
حيث قالوا الاستحاضة انما تعرف بالاستمرار بالدم وقت صلوة كامل حتى انه  
لوسال الدم في وقت صلوة تتوضا وتغسل ثم فرج الوقت ودخل وقت صلوة  
افري وانقطع الدم ودام الانقطاع الى اخر الوقت تتوضا وتغسل واذا كانت تلك الصلوة وان  
لم ينقطع الدم في وقت الصلوة الثانية حتى فرج الوقت لا يبعد تلك الصلوة لان في الجواب  
الاول السيلان لم يستوعب وقت صلوة كامل فلم يحكم باستحاضتها وثبوت الطهارة  
مع السيلان امر عرف شرعي فحق الاستحاضة فاذا لم يحكم باستحاضتها تبين انها صحت  
بغير طهارة فيلزمها الاعادة وفي الوجه الثاني السيلان استوعب وقت صلوة كامل فلم  
يستحاضتها تبين انها صحت بطهارة فلما يلزمها الاعادة انتهى من توضيح وان لم ينقطع الدم في  
وقت الصلوة الثانية حتى فرج الوقت يدعى احتمال التاويل ويقطع عن شبهة التاويل  
فما لم يأت به الموفق وكذلك كل من في محله ما يعني انه يكون كالمستحاضة في الحكم المذكور كل  
من في محله ما في الايتلاء بعد زمن الاعتذار ومن قال في تفسيره كونه في معنى المستحاضة اي  
يكون حكمه حكم المستحاضة حيث فرج الكلام يخرج الغواض يكون المعنى انه في الحكم كالمستحاضة  
كل من كان حكمه حكمها وانما السراج قال المظهر في الانذارات خروج الشيء فلهذا اي بغيره  
لان الضرورة بهذا اي بكونه في حكم المستحاضة فيتحقق الضرورة وبهي نعم الصور المذكورة  
كلها ومن قال في الضرورة بما ذكرنا من الاحداث تتحقق فعدا خطاء اذح يضيغ قوله وبهي نعم الكل  
فما لم يأت به الموفق في التفسير انما في اللغة مصدر ومما ولادة فلهذا  
نفس المكررة بضم المون ونفخها صارت نفثاً وانما بكسورة فيها واللغات مشهورتان  
كلمات الانباري والجوهري والمهروري وغيرهم افصحها الضم ولم يذكر صاحب العين والمجل

في قوله لا يجد في وقت صلوة زماناً تتوضا وتغسل فيه خالفاً عن الحدث واما ما

في قوله لا يجد في وقت صلوة زماناً تتوضا وتغسل فيه خالفاً عن الحدث واما ما

في قوله لا يجد في وقت صلوة زماناً تتوضا وتغسل فيه خالفاً عن الحدث واما ما



غيره وآما اذا عاينت فقال نفست بفتح النون وكسرة الفاء لا غير كذا قال ابن النجار في المحرر  
وجبر ما يتقال في الولادة امرأة نفسا بفتح النون وفتح الفاء وبالمد ونسوة نفسا بكسر  
النون وقالوا ليس في كلام العرب تعلا بجمع على نعال الانثى وعشرة النعال جمعها  
عشائر وفي الاصطلاح ما ذكره المص ومن ومعهم تعال المطري انه تسمية بالمصدر فقد  
وسمى لانه منقول والتسمية بالمصدر انما يطلق عند عدم النقل عقيب الولادة وفي بعض  
الشيخ عقيب الولادة على انه صفة للدم وتغيره في ما عرفت وصف بالجلية اذ لم يبرؤ به معينا فلما  
في معنى الكثرة لانه ما اخذ لتعليل كما فهم من سباق الكلام من كونه منقولا فان النسابة  
بين المنقول والمثقل لا يدرى فيها في النقل ومن ومن انه لتعليل في مقام التعريف فقد وم  
ثم قال في ترجمته ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال واذا قد عرفت ان المراد من قوله لانه ما اخذ  
بيان النسابة لا بيان الاشتقاق فلا يخفى ما ذكره المطري وآما اشتقاقه من نفس  
الرحم او فوج النفس يعني الولد فليس بذلك انما يجاميه على ذكر في المجتبى ان شق  
من نفس الرحم او الولادة على ما قال شاعرا من اذا نفس المولود من آل خاله يدركهم  
لناظرين قريب وقد وجد ذلك كله ومن لم يفرق بين الكلامين ولم يفرق عنه ما بين المرادين  
او ردد المطري على كلام المصنف فضل واقل او معنى الدم فان الدم ايضا يسمى  
نفسا كما قال الشاعر سيل على حدة السيوف نفوسنا وليست على غير السيوف تسيل ومنه  
قول الخفي ليس له نفس سائلة لا يخجل الماء اذ امانات فيه والدم الذي تراه احمال  
ابتداء اي حال الحمل قبل الدخول في حال الولادة قبل كيف يكون دم احمال استحاضة مع  
انشاء الشرط وسو الكسرة اري في وقت الصلوة واجيب بانه يلحق بالاستحاضة في عدم  
المنع من الوجوب لا في عدم المنع من الاداء وان كان محمدا اي بالغانصا بفتح  
والشافعي في قولان مشهوران الاول وسو الصلوة انما يحض وسو قول ما كان عينا رابعا  
وذلك انها اذا ولدت ولدين في بطن واحد فزالت الدم قبل فوج الولد الثاني يكون ما رآها

نفس

نفس

نفس

ما رآها نفسا عند الحقيقة وابي يوسف مع انها حامل بعد فاذ لم يكن الحمل مانعا من نفس  
لم يكن مانعا من احض ايضا اذ كل منهما من الرحم فاذا لم يخض كان حضا انما  
ينسب الرحم يعني ان احض دم الرحم ودم الرحم لا يوجد في الحامل لان الحمل ينسب دم  
الرحم اجري الله تعالى عاده بذلك لئلا ينزل في الرحم فان ثقب الرحم من اسفل والنفس جيا  
عن العباس المذكور بقوله انما قنانه انما قنانه انما قنانه انما قنانه انما قنانه انما قنانه  
الاول بعد فوج بعض الولد البعض باطلاقة يتناول الاكثر والاقل فاذكره انما يطبق على  
قول ابي يوسف قال المص في المفيد النفس ثبت بخرج اقل الولد عند ابي يوسف  
وعند محمد بخرج اكثره ومن قال انما بهم البعض لاختلاف وقع في الرواية فكلما لم يصيب في  
التعليل كذلك لم يصيب في المعلن فاما في حال قطع بالحوكيات الثلث في اثنين من الولد  
الساقط قبل تمامه وبعض الخاتمة مثل بدور رجل واصبح وطه وشعر وتغير لادم ثم وكذا به  
كلا حاجتي في قريته الى ان يقال ان ادعت المرأة ان نفسا وعدتها كذلك لا حاجة الى ان يقال  
ان ادعاه المولى لان الكلام في قيام السقط مقام الولد التام في الاحكام ولا دخل  
للمقدمة المذكورة في ذلك كما لا يخفى على ذي اللامهم وايضا الكلام في ثبوت الاحكام المذكورة  
في الواقع لا في ظهور كما عند القاضي والشرط المذكور في الثاني دون الاول فاما في اول  
النفس الاحد وبه قال الشافعي وما كنت احد واكثر اهل العلم قال النووي يعني قولهم  
لا حاجة لانه لا يتعبد بآفة ولا يصح ما يلزم يكون مجردة واما اطلاق جماعة من اصحابنا  
ان اقله ساعة ليس بعنه الساعة التي هي جزء من اثني عشر جزءا من النهار بل المراد بالجنة  
كما ذكره الجمهور هو الصحيح وقال الشافعي اقله ثلثة ايام وقال المذنب اقله اربعة ايام وقال  
الشيخ الاسلام في منبسطه انتفى اصحابنا على ان اقل النفس ما يوجد فانها كما ولدت  
اذا رأت الدم ساعة ثم انقطع عنها الدم فانها تقوم وتبقى وكان ما رأت نفسا لا خلاف  
في هذا بين اصحابنا انما الخلاف فيما اذا وجب اعتبار اقل النفس في انقضاء العتق بان قال

نفس



اراد ان يولد فان طالق فحالت بمعنى بعد الولادة انقضت عدي في اي مقدار ربيعية  
لا تعلق النفس مع ثلث حيف عند ابي حنيفة بغير اقله بخمسة وعشرين يوما وعند ابي يوسف  
بأحد عشر يوما وعند جرب بعد هذا كما تروي ينعقد وجوب الدم فان ولدت ولم تدر ما فيها  
نفسا عند ابي حنيفة وزفر وهو احتيازا في علي لدا فان كان نفس فزوج النفس فان  
علي تقدم وعند ابي يوسف هو رواية عن محمد لا يعمل عليها لعدم الدم قال الحسن في المغني  
هو الصحيح لكن يجب عليها الوضوء لخروج الحيض مع الولادة فلا يخرج رطوبة فاعني عن  
استدراك جليل على ابي حنيفة انما اشتبه في الحيض استنادا على اختلاف في تقديره يعلم  
ان ذلك الدم من الرحم اوله اوله دليل على كونه من الرحم وفي النفاس قد علم ذلك بانفصال  
ثم الرحم بخروج الولادة فاجابة ابي حنيفة اوفي وانما قال استنادا لفظه كلام على الاصول فكيف فان الجواب  
فما كان ذاتي حتى التعليل ان يكون ذلك من كونه من كونه فان هذا ما اشتبه استنادا لفظه  
فمنه انما يعلم ان ذلك الدم من الرحم اوله وقت لفظه اربعين يوما هذا حديث الحسن بن عتبة  
رواه ابن ماجه في سننه وقامه الان ترى الظاهر فليكن كما ما حديث ابي حنيفة عن ابي حنيفة  
كانت النفس تجلس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعين يوما فعلا النبوي وقال حديث  
حسن رواه ابو داود والترمذي وغيرهما وقال الخطابي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يروي عن ابي حنيفة  
معنى الحديث كانت النفس تقوم ان تقدر اربعين يوما قال ابو حنيفة انما يتفق عادة فانما  
في نفاس ولا حيض وفي الحديث الاول لا حاجة الى هذا البيان لان استناد السؤيت الى النبي عم  
صرح فيه ومن الساطع في هذا المقام من لم يتنبه لذلك فقال وشك لا يوف الا سمعا وموجبة  
على الشافعي في اعتبار السنين اجمع الشافعي بان الاعتقاد في هذا الباب على الوجود وقد ثبت  
الوجود في سنيين يدل على ان روي عن الاوزاعي قال عندنا امرأتان تربي النفاس شهرين وكانت  
ولدت قبل ذلك لا حاجة الى ذكر هذا القيد فان قوله ولها عادة موقوفة في النفاس يعني عنده  
غناء ظاهر ضرورة ان تحقق العادة لها بعد وجوب ذلك القيد فاجابة انفسهم انما

النفاس

النفاس

مذهب الشافعي

مذهب الشافعي

النفاس

مذهب الشافعي

مذهب الشافعي

اربعون ولما قطع الدم دون الاربعين لانه امكن جعله نكاحا ومن قال يعني اذا جازا اتم  
الاربعين فقد اخطا لان التعليل المذكور صحيح في تكايل البيان على تقدير النقض وانما لم  
يتعرض لاحتمال الزيادة لانه موقوف عنه بقوله واكثره اربعون يوما والزيادة عليه استحالة فان  
ولدت ولدين في بطن واحد وذلك بان يكون بينهما اقل من ستة اشهر لان هذا القيد  
في تصوير المسئلة لا يجامع قوله وان كان بين الولدين اربعون يوما ومن قبل من هذا اقال  
في تقديره ما ذكره يعني ان يكون بينهما اقل من ستة اشهر وان كان بين الولدين اربعون  
يوما لما ذكره بعض المشايخ ان النفس في الصورة المذكورة يكون من الولادة الثاني عند  
فان ليس بجواب عما الصحيح ما ذكره الحسن لان اكثره من النفاس اربعون يوما وقد مضت  
فلا يجب للنفاس بعد ما كانها لا ينعقد يعني ان النفس لا ينعقد في نفاس الرحم واجبل  
بينا في الحيض فينفذ في النفاس ايضا فان لم يكن مترا حضا لا يكون نفاسا ايضا ووجه ما ذكره في  
الفرق بين الحيض والنفاس ظاهر والعدق تعلقت بوضع حمل يعني ان اعتبار النفاس  
باعتقاده العدة لا يقع لان انقضاء العدة تتعلق بغير الرحم ولا فرغ مع بقا شئ من الشغل  
وهذا لان العدة تعلقت بفس الكتاب بوضع حمل مضاف اليها والحمل كسم مجموع ما في البطن  
من جنس الولد فلا تنقضي حتى تضع اجمع فكان انقضاء معلقا بوضع الولد الاخيرة ضرورة  
**باب النفاس** وتطهيره اضافة الباب الى النفاس باعتبار ان بيانها فيه كالاتفاق لا في  
مطلبه وهذا لا يقتضي تقدير البيان كما سبق الى بعض الاذيان وما في صفة اجمع من الشافعي  
الى تعدد الانواع يعني عن تقدير الانواع مضافا الى النفاس فمن قال تقدير الكلام باب بيان  
انواع النفاس فقد زاد في التطوير فاعني وانما النفاس جمع خمس بنية النون وكسر  
اجم ونحوها وسكونها مع بنية النون وكسر النون مع كسرها جميعا فكيف تستعمل في اللفظ والجنس  
كل من تقدر في الاصل مصدر استعمال كما يطلق على الحقيقي وهو بحث وعلى الكلي وهو كذا  
والمراد منها الاول والنافع من بيان النجاسة المحكية وتطهيرها شرعا في بيان النجاسة الحقيقية وتطهيرها

النفاس



وانما اتوا بها لانها اتوت يد المالك ان قيلها عن غير انما فاجابوا بحقيقة فان قيلها  
 معقودان وجوب الطهارة عنها لا يقطع بعد من الاعذار بخلاف الحقيقة وانما اتوا بها  
 احيض والاحتياط والاحتياط في السابق انما كان باعتبار انهما من الاحداث وانما اتوا بها  
 عنها باعتبار انهما من الالتماس المرتبة التي تطهيرها بالزلة غير انما هو في هذا الباب وهذا  
 التفصيل بين فساد ما قيل من غير عن بيان احيض والاحتياط في الالتماس وفيما معنى الحديث  
 شرع في بيان سائر النجاسة وتطهيرها فبما انما اتوا بها في الالتماس على حقيقتها فان قلت  
 بتأخير ان يكون المراد منه الطهارة ويكون الاضافة على التوسع الشائع لان التكليف بهذا المعنى  
 متعلق بالالتماس لا بالنجاسة نفسها قلت بانه في قوله تطهير النجاسة من بدن المصلي فان التكليف  
 بمعنى اثبات الطهارة لا يتعدى بدن وانما كان واجب من فرض مع ان من الشرايط التي  
 لا تقع الصلوة بدونها لان المدفوع منه عند الاطلاق كما هو جاعده وجاعده الاكثر للمكان خلاف  
 ذلك فان لم يفسر بعرضه بل سنة والمكان الذي يصلي عليه المعبرة في طهارة المكان  
 تحت قدم المصلي حتى لو اخرج الصلوة وكنت قديمة اكثر من قدر الدرهم من النجاسة فصلوته كالمدة  
 لانه لا بد من القيام وذلك يكون بالقدم وكذا اذا كانت تحت احد قدميه وسواء كان النجاسة  
 من تحت قدميه او من تحت قدميه من النجاسة اقل من قدر الدرهم ولو جمع بينه على جميع فليخرج صلوته  
 اعتبارا بالشوب فانما اذا كان في موضع السجود ذلك المقدر ففي رواية عن أبي جعفر انه لا يجوز  
 لان السجود ركن كالقيام وسوقه على الارض السجود على الجبهة فرض عنه ما وعنده وان كان  
 فرض السجود وسأدى بانه لا ينافي حتى اقم عليه لكن اذا وضع احد قدميه على الارض فليخرج بها  
 كما في الرواية اذا قرأها في ذلك ما خذ اكثر من قدر الدرهم وفي رواية ابي يوسف عن ابي جعفر  
 يجوز لان عنده السجود على الارض دون اجهته جازم والارض ما يمتد من النجاسة اقل من قدر  
 الدرهم وانما كانت في موضع يديه او ركبتيه يخرج عنه ما خلا ما ذكره في الروايات انما على ان يضع

في النجاسة من غير انما اتوا بها لانها اتوت يد المالك ان قيلها عن غير انما فاجابوا بحقيقة فان قيلها معقودان وجوب الطهارة عنها لا يقطع بعد من الاعذار بخلاف الحقيقة وانما اتوا بها احيض والاحتياط والاحتياط في السابق انما كان باعتبار انهما من الاحداث وانما اتوا بها عنها باعتبار انهما من الالتماس المرتبة التي تطهيرها بالزلة غير انما هو في هذا الباب وهذا التفصيل بين فساد ما قيل من غير عن بيان احيض والاحتياط في الالتماس وفيما معنى الحديث شرع في بيان سائر النجاسة وتطهيرها فبما انما اتوا بها في الالتماس على حقيقتها فان قلت بتأخير ان يكون المراد منه الطهارة ويكون الاضافة على التوسع الشائع لان التكليف بهذا المعنى متعلق بالالتماس لا بالنجاسة نفسها قلت بانه في قوله تطهير النجاسة من بدن المصلي فان التكليف بمعنى اثبات الطهارة لا يتعدى بدن وانما كان واجب من فرض مع ان من الشرايط التي لا تقع الصلوة بدونها لان المدفوع منه عند الاطلاق كما هو جاعده وجاعده الاكثر للمكان خلاف ذلك فان لم يفسر بعرضه بل سنة والمكان الذي يصلي عليه المعبرة في طهارة المكان تحت قدم المصلي حتى لو اخرج الصلوة وكنت قديمة اكثر من قدر الدرهم من النجاسة فصلوته كالمدة لانه لا بد من القيام وذلك يكون بالقدم وكذا اذا كانت تحت احد قدميه وسواء كان النجاسة من تحت قدميه او من تحت قدميه من النجاسة اقل من قدر الدرهم ولو جمع بينه على جميع فليخرج صلوته اعتبارا بالشوب فانما اذا كان في موضع السجود ذلك المقدر ففي رواية عن أبي جعفر انه لا يجوز لان السجود ركن كالقيام وسوقه على الارض السجود على الجبهة فرض عنه ما وعنده وان كان فرض السجود وسأدى بانه لا ينافي حتى اقم عليه لكن اذا وضع احد قدميه على الارض فليخرج بها كما في الرواية اذا قرأها في ذلك ما خذ اكثر من قدر الدرهم وفي رواية ابي يوسف عن ابي جعفر يجوز لان عنده السجود على الارض دون اجهته جازم والارض ما يمتد من النجاسة اقل من قدر الدرهم وانما كانت في موضع يديه او ركبتيه يخرج عنه ما خلا ما ذكره في الروايات انما على ان يضع

وضع اليدين والركبتين على الارض ليس بعرض عندنا فصار وضعهما على النجاسة كالأرض فلو وضع اليدين  
 وثابتك فظهر اي طهر ما من النجاسة والام للوجوب لا يقال قد قيل من غير انما فاجابوا بحقيقة فان قيلها  
 بخلاف الاصل حقيقة ولا صارف عنها فلا يصح انما فاجابوا بحقيقة فان قيلها بخلاف الاصل حقيقة ولا صارف عنها فلا يصح انما فاجابوا بحقيقة فان قيلها  
 التطهير عادة فيكون الامر بهام بالسطح فبما انما اتوا بها في الشوب فبما انما اتوا بها في الشوب فبما انما اتوا بها في الشوب  
 شرط على ما بين في كتب الاصول ان يكون اثبات الالتماس المحتاج اليه وقوله عليه السلام في حديث  
 الحديث بهذا اللفظ غريب ولكن روي الائمة السنة في كتبهم ما بعدهم ولعلنا لم نسمع حديث  
 اسما ابن ابي بكر في انه عنه قالت جارت امراته الي النبي عليه السلام فقالت احدا  
 يصيب ثوبها من دم الحيض كيف ينضغ به قال ينضغ به ثم تترصد ثم تترصد بالماء ثم تنقي بالماء ثم  
 وصلي فيه وفي العتيقين بعنه وانما تحت القشرة بالماء والعود والقوس بالطرف الاصلح كلاما  
 من باب طلب واجت والقرص في الدم يسحب عندنا وليس بنفوس وورود الحديث  
 في دم الحيض يصيب الشوب لا ينافي في الحيض في غير موضع الدلالة وانما الحادثة به بطريق النجاسة  
 لوروده على خلافه وانما اوجب بما ذكرنا في الشوب وجب البدن والمكان يعني لما وجب  
 التطهير في الشوب بعبارة النفس وجب في البدن والمكان بدلالة ان الاستعمال في حالة  
 الصلوة يشتمل الكل وفي الاخير من ادبي اعتبارا لانه لا يخرج عنها وقد خرج عن الشوب ويجوز تكثير  
 بالماء قيل انما قال يجوز ولم يقل يجب لان استعمال عين الماء ليس بواجب عليه من اجزائه  
 والي يوسف بل الواجب ازالة النجاسة باي طاهر كان من المايعات التي يمكن ازالها به وكان  
 هذا القائل غافل عن عطف قوله وبكل ما يقع فانه يكون متعلقا بجوار جميع المصطوفين فلا  
 بناء على ما ذكر من انكسار ما لا يخفى وبكل ما يقع طاهر قوله طاهر احتراز عما ليس بطاهر فلا  
 يجوز بالماء المستعمل على حال من قال بعدم طهارته ويؤكد ما يؤكد على الوجه وقيل يحصل  
 التطهير بذلك حتى لو غسل دم به رخصا فيه لم ينحس وقال ثمس الائمة الشريفة في الاصح  
 ان التطهير بالنجس لا يكون لتفادي الوضوء فيه نظر لان مرادهم بالتطهير ازالة النجاسة العظيمة

في النجاسة من غير انما اتوا بها لانها اتوت يد المالك ان قيلها عن غير انما فاجابوا بحقيقة فان قيلها معقودان وجوب الطهارة عنها لا يقطع بعد من الاعذار بخلاف الحقيقة وانما اتوا بها احيض والاحتياط والاحتياط في السابق انما كان باعتبار انهما من الاحداث وانما اتوا بها عنها باعتبار انهما من الالتماس المرتبة التي تطهيرها بالزلة غير انما هو في هذا الباب وهذا التفصيل بين فساد ما قيل من غير عن بيان احيض والاحتياط في الالتماس وفيما معنى الحديث شرع في بيان سائر النجاسة وتطهيرها فبما انما اتوا بها في الالتماس على حقيقتها فان قلت بتأخير ان يكون المراد منه الطهارة ويكون الاضافة على التوسع الشائع لان التكليف بهذا المعنى متعلق بالالتماس لا بالنجاسة نفسها قلت بانه في قوله تطهير النجاسة من بدن المصلي فان التكليف بمعنى اثبات الطهارة لا يتعدى بدن وانما كان واجب من فرض مع ان من الشرايط التي لا تقع الصلوة بدونها لان المدفوع منه عند الاطلاق كما هو جاعده وجاعده الاكثر للمكان خلاف ذلك فان لم يفسر بعرضه بل سنة والمكان الذي يصلي عليه المعبرة في طهارة المكان تحت قدم المصلي حتى لو اخرج الصلوة وكنت قديمة اكثر من قدر الدرهم من النجاسة فصلوته كالمدة لانه لا بد من القيام وذلك يكون بالقدم وكذا اذا كانت تحت احد قدميه وسواء كان النجاسة من تحت قدميه او من تحت قدميه من النجاسة اقل من قدر الدرهم ولو جمع بينه على جميع فليخرج صلوته اعتبارا بالشوب فانما اذا كان في موضع السجود ذلك المقدر ففي رواية عن أبي جعفر انه لا يجوز لان السجود ركن كالقيام وسوقه على الارض السجود على الجبهة فرض عنه ما وعنده وان كان فرض السجود وسأدى بانه لا ينافي حتى اقم عليه لكن اذا وضع احد قدميه على الارض فليخرج بها كما في الرواية اذا قرأها في ذلك ما خذ اكثر من قدر الدرهم وفي رواية ابي يوسف عن ابي جعفر يجوز لان عنده السجود على الارض دون اجهته جازم والارض ما يمتد من النجاسة اقل من قدر الدرهم وانما كانت في موضع يديه او ركبتيه يخرج عنه ما خلا ما ذكره في الروايات انما على ان يضع



لا اذاتها، طلقا ولا تصاديقا انزالها الفجاسة الغليظة فنبشوا الفجاسة المحففة ليكن ازالها  
احترق به عن الدرس والسم والعلل ما يشبه ذلك مما لا ينعى بالعصر لان ازالته انما يكون  
بان يخرج اجزاء الفجاسة من المزل شيئا وشيئا وذلك كما يتحقق فيما ينعى بالعصر وقال محمد  
وزفر والشافعي وما كان علة الفجاسة لا يجوز ازالها، لان القياس يقتضي ان يتجسس  
الما بالاول للملاقات والتجسس لا يعيد الظهارة الا ان هذا القياس ترك في الما لا ضرورة لعدم  
شيء اخر اذ ان مقتضى ضرورة فلو اخذنا فيه بالقياس لما كان يظهر فيه شيء فاستقلنا  
بممكننا الظهارة في كلفنا به بخلاف سائر المايات فان ورايا شيئا او يندفع به الضرورة  
فلا يكون كلاما في حكم الضرورة فلا يمكن احكامها به بطريق الدلالة فانما يقتضي انه لا يكون له  
ما يظهر به في هذا القول بالقياس من غير الكتاب ولا نص في سائر النصوص فمقتضى على اصل  
القياس لا يوجب اقول للملاقاة لفظ بالغة فيه حيث قال للملاقاة ولم يعلم الاختلاف ثم زاد عليه  
قيد الاول ومن قال في شتره يعني الاختلاف بالجملة فقد قسمه بغير معناه ونزله على غير معناه  
والجواب لا يعيد الظهارة قيل به بغيره من شمس اللامية في بول في كل حكم وقيدت على فيه  
من الضعف فتذكر الان ان هذا القياس ترك في الما، تدارك ما اتجه من ان سوجب ما ذكره  
عدم ايجازها بما لا انشا لوجود المعنى المذكور ايضا ومن قال فيلزم شمول الجواز وعدمه فقد اخطا  
لان الاما لم انا معا الثاني وكذا ان المايع قانع لم يتقوض لعقيد الظهارة لانه مغرغ عنه فان  
ما لا يكون طاهرا لا يكون معقرا ما كان او غيره والكلام هنا في امر اخر وادراك ذلك من كرمته  
لذلك قال ان المايع قانع طاهر مع ان هذه ان يقول ان المايع الطاهر قانع وتقرير الوجود المذكور  
ان الما انما صار معقرا بغيره فلو انما على محل وازالته عنه وهذا العلة حاصلة في غيره  
من المايات التي اذا عزم ينقص وان ركبة في العلة توجب المشاركة في الحكم ومن قال بهذه  
العلة حاصلة في اخل ونحوه بل ولي لان اخل يزول به الالوان والادمان التي لا يزول بالما  
فعلما ان اخل قطع من الما، فنحصل الظهارة بان اخل ونحوه قد تغفل عن قصوره تعليلا فان ما ذكره

هذا هو الوجه في رد ما ذهب اليه من ان ازالته لا يجوز

هذا هو الوجه في رد ما ذهب اليه من ان ازالته لا يجوز

هذا هو الوجه في رد ما ذهب اليه من ان ازالته لا يجوز

هذا هو الوجه في رد ما ذهب اليه من ان ازالته لا يجوز

هذا هو الوجه في رد ما ذهب اليه من ان ازالته لا يجوز

ما ذكره يقول لان اخل لا يخلل عام شامل له وبغيره من المايات المعقورة  
بالعصر وفيها لا يخلل من الوصف المذكور لخلل اقبال الخليل بالقطع لا يجوز لان النص يقتضي  
العمل بالما، قال عليه السلام غسلية الما، لان ما فيها على حجة مفهوم اللعب ونحن لا نقول بما  
ومن قال بانها قال بشتر طان لا يوجد له معارض راجح وذلك الشتر غير موجوده فكيف وقد  
عارضه دالة النص وبني راجح عليه واما ما قيل الغسل بالما، اما ان يكون واجبا لعينه او لغيره و  
الاول ثم لان المصلي اذا قطع موضع الفجاسة وحل ذلك التوب جازت الصلوة بخلاف الثاني  
مسلم فانه واجب التطهير وهو يحصل باستعمال الماء حصوله يستعمل الماء طيبا  
لان الكلام في التطهير والقطع ليس بنظره بل هو علة ازالته الفجاسة عن محلها او اثبات  
الظاهرة في محل الفجاسة بازالته عنه والنجاسة التي جازت جواب عما كنت به من عدم حقيقة ان  
التوب لم يكن نجسا لانه بل لغيره وجواز جواز التجسس فاستعمال الماء ينتهي في ازالته الفجاسة لان  
الما، المرفقة واطهارة يدخل فيها، التوب ثم اذا عزم يخرج منه ويصعب ما يلقى من اجزاء الفجاسة  
وهكذا في الما، الثانية والثالثة الما، ان يزول كل الاجزاء فيقع المحل طاهرا لان اخل التجسس الي  
الما، جزاء اخر ضرورة ان الشيء الواحد حاله ان يكون في محله في حالة واحدة طاهرا كما تجسس  
بالما، زال عن التوب قطعا وقوله الحكم في الما، ثبت بخلاف القياس غير مسلم لانه معقول كما  
بشاهه ومن قال ان في الحقيقة قول بالموجب فقد اخطا، ومنشاه، على الفصح عنه بما يقول انما  
انما تجسس باقول للملاقات لكن المحل لم يكن نجسا لعينه بل كانت النجاسة للجماعة فادانته  
اجزاء الفجاسة بالعصر بقى المحل طاهرا عدم الفرق بين تسليم مقدته من مقدرات الدليل وتسلم  
الدليل نفسه والفرق واضح والقول بالموجب انما هو على تقدير الثاني دون الاول فاما قل  
بقي منها بحث وسوان الما، التي يما في اجزاء الاخير من اجزاء الفجاسة تجسس به فادانته  
ذلك الاجزاء المحل بانفصال الما، عنه بقي في محل بعزل اجزاء الما، المتجسس بخلافه ذلك  
اجزاء قبل ان ناعه فادانته المحل ما، آخر تجسس بخلافه ذلك البعض وحكمه جازا لم يمكن

هذا هو الوجه في رد ما ذهب اليه من ان ازالته لا يجوز

هذا هو الوجه في رد ما ذهب اليه من ان ازالته لا يجوز

هذا هو الوجه في رد ما ذهب اليه من ان ازالته لا يجوز



تفهم الخلل الا ان يحصل ذلك البعض بعد ارتفاع اجزاء الاضحية ظاهرها للعرض فلم يكن ثقلها الخس  
معتولاً لئلا يقال لا حاجة الى ذلك الجعل فان انما التجسس ينزل بالعصر لان زواله  
بالكيفية بحيث لا يستحي اثر البلية غير متصور فلما بدت من الجعل المذكور يمكن دفعه بان يقال مهما كان  
مدام معتول موافق للقياس وهو اجاب الجعل باهو موافق في ازالة النجاسة حقيقة جعلا  
للمهارة والآخر غير معقول بخلاف لقياس وجود مهارة البلية الا ان هذا الحكم المخالف للقياس  
صفة لازمة للحكم الموافق للقياس فتم سقي مدحك المخالف له وقد تقدم تفهيم هذا فقد كره  
وجواب الكتاب اراد بالكتاب مختص بالاحكام القدوري وبالاجاب قوله ويجوز تفهيم  
بالما ودخل مع ظاهر آية لا تفرق بين الثوب والبدن لاطلاق الحكم المذكور والاصل في  
المطابق ان يجري على الملائكة وعنه اي عن ابي يوسف في رواية الحسن بن مالك  
انه فرق بينهما وقال لا يجوز في البدن انما الملائكة غسل البدن طرية للعبارة فاختص  
بالما كالموضوء وغسل الثوب طرية ازالة النجاسة فلم يخص بالما وتحقق الفرق ان اعلى  
البدن كما حدث الحكمي لما ان في تفهيم البدن من معنى العبادة بخلاف ما على الثوب فاحتمل ازالة  
عين النجاسة وازالة العجن كما حصل بالما يحصل باماعات فلا يخبر ان يقال ان ما في طرية  
العبادة غسل البدن عن النجاسة الحكمية واما النجاسة الحقيقية التي خلاصتها غسل البدن عنها  
طرية ازالة كل الثوب وفي بعض شيخ المحقق ذكر الملامسة مع الخل وماء الورد  
وقال الشيخ امام ابو نصر البغدادى في الشرح الكبير لمختصر المذكور واما جوازها بالما المستعمل  
فلانه ظاهر على رواية محمد بن ابي حنيفة وفي شرح الزاهدى ثم من حكمه الماماعات الملامسة  
وهذا يعني جواز التطهير بقوله محمد ورواية عن ابي حنيفة وعليه الفتوى وفي بعض الشرح واما  
عند ابي يوسف فخص نجاسة خفيفة ولا يعيد المهاراة الا انه ان ازيل به النجاسة غليظة زالت  
وتبقى نجاسة كالاى بها كلام الزاهدى فلهذا بالارض هذا اعلى رواية الاصل وذكر في كتابنا  
الصغير انه ان حكمه وحقه بعد ما يبس طهر جاز اي بيبس طاهر الا في حق جواز الصلوة خاصة

صاحب العناية والاعانة

و من اعا و من راجع و من راجع و من راجع

خاصة بل مطلقا حكم قوله عليه السلام فان الارض كلها طهور وما اذا احاط بها الماء بعد ذلك لم ينجس  
بجساسة فيه وديان وكذا في فرك النبي وجفاف الارض والارض انما يعود ذكره في الخلاصة واذا  
احاط الخف انما خفف بالخف لان الثوب لا يعلل بالافل الا في النبي وانما خفف  
بالجرم لان الماء جرم له اذا احاط الخف لا يعلل باليدك وان خفف الا اذا انصق من النبي  
او ابرم الخف بعد ذلك وانما خفف بالجرم لان الماء جرم من الجف احاط الخف ولم ينجس  
لا يعلل باليدك الا على رواية عن ابي يوسف وانما خفف باليدك لانه بالفضل يعلل انما خفف  
بين الماء جرمه والماء جرم له مع ان كل ما يري بعد ان جفف على ظاهر الخف كالعذرة والماء ونحوه  
فهو ذوم جرم والماء يري بعد ان جفف ليس بذوم جرم وهو القياس وجه القياس ما ذكر  
بقوله لان المدخل له معنى تشبه بآية النجاسة فيه ولا ينافي ليجفف فيه ما يعلل باليدك  
اذا احاطت تلك البلعة بآخره انه سوى بين الرطب واليابس لعلته مشورة وديان ما فيهما  
من الرطوبة لو انصقت وحدها وبسبب لا يعلل بالافل فلهذا اذا انصقت به تلك الرطوبة تبع  
غيره لان ذلك الخبز نجس ايضا وقم الخبز الى الجف وان كان لا يريه شيئا لا ينجسه  
حيروا من وهم ان المدا من القياس لا كذا القياس على الثوب والبساط مع ان النجاسة  
تداخت في الخف تداعلها فيه ما خفف وهم الا في النبي خاصة فانما خفف يعلل باليدك ليس  
ودونه على سبيل فيظهر باليدك بالارض بطريق الاولى بخلاف النبي على يدك  
لا دلالة فيما ذكره على ان النبي لا يدخل في الخف تداعلها لا يزيل انما خفف انما دلالة على  
ان الذك كفي في نظرية يابسه عن الخف ويحتمل ان يكون ذلك كما على خلاف القياس  
وقد فرغ من هذا بعض من حسن الظن بشأنه من شرح الكنت حيث قال بخلاف النبي  
فانه مخصوص بالخبز حتى كفي في الثوب وطه قوله عليه السلام يعني انها استحسانا بالخبز و  
عبارة على ما ذكره ابو جعفر الطوسي في شرح الآثار بسنده الى ابي سعيد الخدري في حديثه  
اذ اتى احدكم المسجد فليظفر في ثوبه فان كان فيها اذى او قد رمل بها جرم لم يعلل فيها ورواه ابن

صلى الله عليه وسلم

البرہانی

۱۰۰



في جميعه ان الله لم يقل فيه والبصل فيها ما قوله فان الارض كلها مغطيه من عباره الحديث  
نعم في حديثه لم يرد فيه شيء من عباره ما بعده وسوان رسول الله عليه السلام قال اذا دخل احدكم  
الا اذني يخفيه فان طهورها التراب والا اذني ما يردنيك واحدا المصدر كشي به منها على عا  
يستغفره ما المذكور في الكتب القديمة من حديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنه بهذا العباره ان  
البي عليه السلام كان يصلي فخلع عليه فخلع القوم فخلعوا فقال عليه السلام للقوم بعد الصلوة  
ما كنتم تعلمتم فاعلموا اني انك خلعت عليكم فخلعوا فقال عليه السلام اخبرني جبريل لم اعلم  
ان فيها تذكرا اذ اتى اهلكم باب المسجد فليعلم غلبه فان كان فيها تذكرا فليعلم بها الارض ليعلم  
فيها فان ذلك لم يظهر وفي شرح الزاهد في المفسر قال سئل انا ما حدثت فوايد جوار الصلوة  
مع الغسل وان قيل ان نجاسة لا يخرج الجواز وجوب ان لا يمس طهرها وان قيل التل لا يغد  
فاذا زال زال ما قام به ولو بقي قليل فهو عفو وهذا اولى مما قيل فليست الا شي يسير وذلك  
معقولان بقاءه غير مقطوع به وعن ابي يوسف انه قال اذا شئ على الترتيب ثم مسح فغسل على  
الارض حتى لم يبق فيه اثر نجاسة ولا رايحتها يظهر لعموم البلوي والخلق ما يروى حتى تواتر  
فان كان بها اذني فانه يتناول الرطب واليابس ومنهم من ان المراد ما يروى في قوله  
فليعلم بها فقد وهم وعليه ما يشيخنا قال غرس البائنة الشريفة في موضع وعليه القوي للمؤلف  
لا يقال القول المذكور باطلا فانه يتناول الرطب واليابس كذا في يتناول ما لم يجرم  
وما لا يجرم فكان العاجب ان يستوي في الحكم لالا ان التعليل بقوله فان الارض كلها طهورة  
مزيل نجاسة ما اخرج التي لا يجرم لها لان ازالته لا يحتمل ان يكون حكما كازالة النجاسة بالتميم باطلا  
يجدي ان يقال من تعلم ان النجاسة استتربت البول والنحر لا يزيل بالمسح ولا يخرج عن اجزاء الجمل  
لان ذلك على تقدير ان يكون ازالته على وفق القياس وذلك غير مسلم بل الظاهر انه على خلافه  
على ما ثبت عليه فليس بل لان في سابق الحديث ما يدل على ان المراد منه ما لم يجرم وهو  
قوله عليه السلام فليعلم غلبه فان المراد من غلبها النظر الى ما فيها من النجاسة على ان وقع التبريح  
المراد من

فقط

في قوله

المراد من

به في بعض الروايات وقد عرفت ان المراد بعد اجفاف ما لم يجرم من النجاسة فكان اطلاق القول  
المذكور معه وما الى القدر الذي لم يجرم لم يجرم وعن الزاهد في بعض النسخة يقول ان المراد من النجاسة  
وعلى ذلك قوله اجرني فيه النجاسة اي النجاسة وانما ذلك وتقديره اجرني عن الغسل بالياب  
واعني واذا كان على كذا ان كذا ذكره المطرزي وقيل لا يتصل به عن الامام ابي بكر بن الفضل  
ان من اصاب غلبه بول او غير ذلك على التراب او التراب حتى لم يبق شيء من طهر الارض  
يظهر عند ابي حنيفة وفعال جرح البلوي وهكذا روي القضاة بوجع من ابي حنيفة وعن ابي يوسف  
مثل ذلك غير مشروط فيه اجفاف كذا قال تاج الشريعة ومنهم من ان المذكور اول ما روي  
عن ابي يوسف فقد وهم لما عرفت انه لا يشترط اجفاف وفي شرح الزاهد في المحقق القدوة  
عن ابي يوسف انما مسح بالتراب او التراب على سبيل المبالغة طهره وعليه فتوى شيخنا لعموم  
البلوي وعن محمد اذ لما راى كثرة الناس في طرق الرماي ان اكثر الناس الغاشش لا ينج  
الجواز في قوله قال لمطري في قوله اجرني في قوله اجرني في قوله اجرني في قوله اجرني في قوله اجرني  
مكتسبة فاذا جفت على التراب لا يقال ان يقول فاذا جفت بالواد والابا المدم طهورة  
التبرج والتعقيب لا يقال ان يقول بل هو ظاهر فان قوله رطباً قد دل بطريق المعلوم وهو حجة  
في الروايات على انه لا يجب غسل ما يمسح به من هذا الحكم عليه اجماع النجاسة استحسانا  
في قول ابي يوسف ومحمد عن ابي حنيفة روايتان واظهر ما ان بالمرء غسل النجاسة فيجوز الصلوة  
فيه وان اصاب ما عند ما لا يعود نجسا وعن ابي حنيفة فيه روايتان واظهر ما انه يعود نجس  
والقياس وهو قول زفر لا يظهر بالمرء لانه يشرب فيه رطوبة المني وبالنكاح لا يرد في الشرب  
فيه فلا بد من الغسل ووجه الاستحسان حديث عائشة رضي الله عنها قال ابن الجوزي الحديث  
المروي عن النبي عليه السلام انه قال لعائشة رضي الله عنها اغسلي ان كان رطباً او قريبا  
كان باسماً لا يعرف واما ما روي نحوه من كلام عائشة رضي الله عنها وروي الدارقطني والبيهقي عن  
عائشة رضي الله عنها قال كنت اغسل النبي من ثوب رسول الله عليه السلام اذا كان رطباً او

في قوله

في قوله

في قوله



اذا كان باب وقولها كانت قد فعلت على العادة والظاهر انهما على السلام او تفرق لان شفاها  
 الزنى لا يكون بالبراي فيقع التمسك به قال شمس الاية تامة التي مشكك لان الفعل يندب  
 ثم معنى والمذي لا يظهر بالبرك لان يقال انه مغلوب بالمعنى فيجعل يقال وقال الشافعي المعنى  
 ظاهر اخرج ان في بارودي الدار قطعي في سنة والطبراني في صحيحه عن ابن عباس رضي الله عنه  
 قال قيل لابي حنيفة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال انما هو بمنزلة الخيول والبغال وانما يكفك ان ترحم  
 عوقد ابوابا وحده اخرج في كتابه المعنى لان لو كان بخلافه لكانت في سحر ومن مثل الحديث  
 المذكور على غيره فم قال انه لا يدلى على طهارة المعنى لان قولك كالحمار لا يقتضي ان يكون طاهرا  
 لجواز ان يكون التشبيه في المروحة وقلة افعاله فاعلم ان القصور من قبله لاسم مثل المستدل  
 والجملة عليه ما روينا وجه الاحتجاج به ظاهر وما استتم ان يقال انه يحتمل السأويل بحمل الامر  
 فيه على الذنب كما ذكره بقوله وقال عليه السلام وانما يغفل الحديث رواه دارقطني في سنة  
 من حديث عمار رضي الله عنه قال سرتني رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما استقي راحلة لي في ركوع اذا  
 تحت فاحابت تخافني ثوبي فاقبل ما غسلها فقال يا عمار ما تخافك لادوسك الا بجملة  
 الذي في ركوعك انما يغفل الثوب من خمس من البول والغائط والدم والقيح والنفاس  
 الحديث بدون الواو لان المذكور في كتب الفقه بالواو وجه الذي اذكر ان الغرضين الرابع  
 باي عن عمل على الذنب فان قلت قلنا انما الحسد والحسد في ذكره لان الغسل يجب في غير ذلك  
 قلت غير ما في غناي فليكن بها كما في قوله لا قود الا بالسيف وقد اخرج في صحيحه وغيره ما انه في معناه  
 لا يقال الاستدلال بحديث عمار رضي الله عنه يقتضي غسلا وطهرا باب وهو خلاف ما فهم  
 لان حديث عمار رضي الله عنه مقتضى جواز ترك اليابس وهذا يحتمل ان يولد بالوط  
 فيجعل عليه توقيفا بينه ما يغسل هذا يجب انما قيل انما رواه اصحابنا معارض بارواه الاشافعي  
 فكيف يقوم ما رووه بغير عليه دون العكس فغيره حال شافعي لا يروى ما رواه الترمذي  
 شرح الحاشية الصغرى لشيخنا من الاشافعي من قال اذا اصاب بالمعنى فليس يظهر بالجملة وهذا

صاحب الغنية

وهذا ليس بصحيح لان بين البدن يمنع حرم المعنى من شفة البجاسة فكان اليابس فيه بمنزلة  
 الرطب وهذا مبني ان حدة ان يقول يظهر بالجملة مكان قوله يظهر بالبرك وينفع عن ذلك  
 قوله الآتي والبدن لا يمكن فركه وانما كان البلوي في البدن استند لان المعنى يخرج منه  
 فينقل به والشوب مبني عن البدن وعن ابي حنيفة قيل هذا رواية الحسن بن علي حنيفة  
 وفي ظاهر الرواية عدم الفرق بين الثوب والبدن وفي الكافي ان اصاب يني بدنه لا يظهر الا  
 بالغسل وطهرا كان او يابس ذكره في الاصل وهو مروي عن ابي حنيفة لان حرارة البدن طهارة  
 غيره وعلى ما روينا الحسن بن علي حنيفة ان البدن لا يمكن ان يركب ولين البدن و  
 حرارة جاذبة فلا يزول بالجملة عند مثل ما يزدول بالبرك في الثوب فيقع على الاصل ويعد  
 التبريرين اثنين ما في كلام من قال لان حرارة البدن جاذبة فلا يعود ما شرب منه الى الجرم  
 ولين عاد فانما يظهر بالبرك ايضا والبدن لا يمكن فركه من القصور لبقا احتمال ان يقوم  
 احد مقام الزكوة بعد ما عاين ما شرب منه البدن والنجاسة اذا اصابته الحارة او السيف  
 انما وضع المسئلة في الصل مثل الحارة والسيف احراز عن احمد بن محمد الذي عليه نجاسة  
 لا يظهر الا بالغسل وهو القيس فاتهم كما سوما على الثوب والبساط قال الزاهد في  
 شرح المحقق سيف اوسكين اصابه بول ودم ذكر في الاصل انه لا يظهر الا بالغسل وكذا  
 العذرة الرطبة واليابس يظهر بالجملة عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لا يظهر الا  
 بالغسل وفي نسخة الكوفي السيف يظهر بالمسح من غير غسل بين الرطب واليابس والبول  
 والعذرة اتمى والامام القنوري احتراز ما ذكره الكوفي وتبعه الحسن بن علي اشترط ان يكون  
 المذكور بين الصور كما خفت الشمس انما قال خفت دون نبيت لانهم يفرقون  
 بين الخفاف واليابس وينفع عن ذلك قول صاحب الفخيرة وهذا التحقيق انقطاع النفاذ  
 وذباب النفاذ ولا يشترط اليابس فنذكر اليابس وهذا بدل الخفاف لم يصح ولا يحد  
 وقوع تلك العبارات في الحديث لانها محمولة على الخفاف وعلى اليافسين رعاية اعتبارات الفقهاء

صاحب الغنية

صاحب الغنية

البدن و

ذكره في غناي في كتابه  
 في كتابه في كتابه



وتعد يداهم المعتبرة في تعيين الاحكام وانما قال بانتمس بناء على ان جفافها في الاعلى يكون  
 بها وانما فرق في الجوابين ان تقع على الشمس ولا تقع في الصبح ذكره الزاهد في شرح المحقق  
 يعني هنا ينبغي ان اعتبار القيد المذكور لما كان اختلافا على ما دل عليه قوله في الصبح لم يبق وجه ذكره  
 افح يكون الكلام منه اختيار قول من اعتبره بناء على ان الاصل في الروايات الاعتبار بعينهم  
 الخالفه والحمد لله من الاثر اللعن والراجحة والطعم وهذا التناكث المذكور في جواز الرواية وشرح  
 الكلمة لا ينبغي من قهر على الاولين فقد قصر لانه لم يوجد المزيل لتحقيقه ان الجاسة حصلت في المكان  
 بيقين ولم يحقق الزايرة بيقين لان اجماعه في انما الجاسة ولا يزيلها والنايات بيقين لا يزيل  
 الا بطلان ولهذا لا يجوز ان يتيمم بها اي بملك الارض ذكاة الارض بسببها حديث غريب اخر جاب  
 اي شبيه في مصنفه من ابي جهم محمد بن علي قال ذكاة الارض يسببها واخر جهم من الحنفية وابن طلائع  
 قال ذكأت الارض فقد ذكأت وبهذا البيان اتفق وقد قيل في شرح هذا المقام ولما قال  
 محمد بن الحنفية ذكوة الارض يسببها الا اولها فان الشرح لا يطابق الشرح وانما تأنيها فلما  
 ان قوله غير ما ذكر وان اعتد في المعنى وفي الاسرار جعل القول المذكور اشراجا عن عايشة رضي  
 الله عنهما قال جعله موقفا على عايشة رضي الله عنها فلم يعف على معنى الموقوف وانما قوله قال يعني جاب  
 الاسرار وانما الذي روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا فتقوله انما الارض جفت فقد ذكأت  
 صاحب المغرب جعل قوله من الحنفية وقيل ان يقول معنا ما واحد فيجوز ان يكون موقفا  
 ومشتقا ما توجه صاحب الاسرار من ان الحديث في هذا الباب ليس لما رواه الغفران  
 عن ان المذكور بعبارة مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم على ما ثبت انما والحمد لله في الحديث  
 المذكور الطهارة اطلاقا لاسم السبب على السبب فانما سبب الطهارة في الذبيحة والحمد لله  
 من العيش على ما ثبت عليه انما اجماعه فلا يابى في الحديث ارادوا الحديث  
 خبر الواحد وهذا انما كان في شرح الراس والتمجيد الى البيت انها شايء في الكتاب فلا يابى  
 عيش الاذن والتوجه الى الخليل لان كون الاذن من الراس ويجعل من البيت ثبت بخبر الواحد  
 فانك

في قوله ذكاة الارض  
 في قوله ذكأت الارض  
 في قوله ذكأت الارض  
 في قوله ذكأت الارض

في قوله ذكأت الارض

في قوله ذكأت الارض

فان قلت يجوز ان يتيمم برب الطرق وطهارة طهارة لان مظنة احوالهم بها هم وارادوا انك  
 ان شايء كان ظهورا بيقين فيقضي على هذا الى ان يتيمم خلافة بيقين وانما محل الجاسة من الارض  
 فهو نجس بيقين فيقضي عليه الى ان يزول بيقين وخبر الواحد لا يغني ولا يكفل ان يقول ان  
 الكلام على ان استهزاء الطهارة في آله التيمم بيقين قطع وثبوت الطهارة في الارض بعد  
 اجماعه بيقين فيجوز ولا دخل فيه يكون الاول نص كتاب والثاني نص حديث فحقه ان  
 يقول ثبت شرطه بيقين قطعي فلا يابى ما ثبت بيقين في وقد استدلل على عدم جواز  
 التيمم به بوجهين آخرين احدهما ان الجاسة تغل بالجماع لان الارض تنشق والكل  
 يجذب وقيل الجاسة يمنع من الطهارة دون الصلوة لا ترى ان فطرة من الدم توفى  
 في الماء فسقط من الطهارة وفي الثوب والمكان لا يمنع جواز الصلوة والآخرة الطهارة  
 ذاب على الطهارة والارض طاهر غير طاهر لان بالحديث ثبت طهارتها لا طهوريتها والتيمم  
 ينقضي الى الطهارة دون الصلوة والكس لم يلق اليها لانهما من الضعف في الاول فلما  
 عبارة الحديث صرح في طهارة الارض بعد اجماعه فان اراد الاستدلال بعد اجماعه  
 تكون قليلة يكونه في الغالب لول الحديث وان اراد ان يابى من الجاسة تغل بعد اجماعه فلا يابى  
 نفعنا في تمام امره لان الكلام في طهارة الارض والجاسة التعليق فيها لانهما لم يصل الى  
 حد وجوبها منها وانما في الثاني فلان طهارة الارض لا تنكث عن طهارتها ولا ذلك الكس  
 بذكر شرط الطهارة في قوله فيتميموا صعيدا طيبا فتبوت طهارتها بالحديث يستلزم ثبوت  
 طهوريتها به فان قلت الوجه الذي اختاره المصنف في طهارة الارض لان المكان على متر  
 ثبت بقوله في ثبوتها فظهره وانما ثبت بدلالة النص كالثابت بعبارة في كونه قطعيا في  
 ثبت به ما لا يثبت بالشبهة من الحدود والكفارات فوجب ان لا يجوز الصلوة عليها كما  
 لا يجوز التيمم بها لما فرق قلت ان دلالة النص المذكور في طهارة الارض عام فخص منه البعض و  
 هو الجاسة التعليق لان النص لا عموم له في الاحوال لعدم المناسبة بين التعليق والمحل

في قوله ذكاة الارض

في قوله ذكاة الارض  
 في قوله ذكاة الارض

في قوله ذكاة الارض

في قوله ذكاة الارض



بل ان استثناء التعليل الذي لا يمكن التور عنه انما هو بالعقل مثل ذلك لا بعد تخصيصه  
 لطبيعة الدليل على ما بين في موضع بل ان المعنيين اختلغا في تفسيره فاقيل المراد به  
 الثوب وقيل بغيره وقيل المراد به تعظيم الخبث عن الاخلاق الردية وهذا المعنى من  
 انما استمرها الطهارة في الثوب وسو عطا فكلون دلالة ايضا فطبيعة بخلاف النص المذكور  
 في التيمم فان دلالة على استمرها الطهارة في الارض قطعية لانها دالاجماع على ان  
 معنى الطهارة من الطيب ومن حمل على معنى الميت فاحمل على طريق عدم المشقة  
 لا يفرق في تخصيص المراد به في هذا شي وهو ان الثابت بنفس الكتاب استمرها التيمم طهارة  
 الارض قطعاً لا استمرها طهارة القطعية وتعام التقريب على الثاني والتوفيق بين الاكثرين  
 واضح فالتعليل الذي خاره المصنف ايضا غير تام فالوجه في التعليل ان يقال ان شرط الطهارة  
 في التيمم مفقود على ما تقدم من كالكثرة القبض في الطهارة وكما ان الطهارة في الارض لا يثبت  
 بالجناف بخلاف الصلوة فان شرط طهارة الارض فيه غير مفقود عليه وقد ادرم ما ذكر  
 قوله وما دونه مما شمل قوله واكثر في قوله نحو الخليل واكثر وقد ذكرنا ما به تارة قد ذكر فيهم  
 انهم تفتي عنه فقد رسم من البجاسة العلقية قال صاحب الحققة اما البجاسة العلقية  
 كانت في البدن او في الثوب لا يمنع جواز الصلوة علقية كانت وحقيقة استحسانا والبيان  
 ان تمنع وهو قول زفر والشافعي الا اذا كان لا ناخذ العين او ما لا يمكن الاحتراز عنه كدم  
 البق والبلغم والفتكس متروك لان الضرورة في التعليل عامة وما عمت لم يمت سقطت  
 قضية واما البجاسة الكثيرة تمنع جواز الصلوة لعدم الضرورة والى الفاضل بين التعليل والكثرة  
 في البجاسة العلقية سواء كان اكثر من قدر الدرهم الكمية فيكون الدرهم وما دونه قليلا فالمراد  
 من البجاسة المذكورة في الكتاب بقوله جازت الصلوة معه ما يتم الموجود في البدن والثوب  
 قليل البجاسة وكثيره سواء قد عرفت ان التعليل معفو بالاجماع واما الاختلاف في تقديره  
 فعند الشافعي ما لا يظن للبصر او لا يمكن الاحتراز عنه كدوس الابهة ودم البلغم قليل وعند

فانما هو المراد به  
 في قوله لا يمكن الاحتراز عنه  
 كدوس الابهة ودم البلغم  
 قليل وعند الشافعي ما لا يظن  
 للبصر او لا يمكن الاحتراز عنه

وعندنا مقدار الدرهم صرح بذلك في النهاية فيجوز قول زفر والشافعي وتقرير دليلها  
 نوع خلو قاعه لم يجعل عفو لان مواضع الضرورة مشتتة في دلائل الشرع وتوابعه  
 وقد رماه اي المعقول لا التعليل المذكور كما توهم لانه محكوم عليه بانه لا يمكن التور عنه وذلك  
 يمنع عن التقدير بقدر الدرهم لان ذلك المقدار من البجاسة ما يمكن التور عنه وقد اوضح عن هذا  
 من قال واذا ثبت ان التعليل من البجاسة في الثوب والبدن غير مانع لكان الضرورة متعقولة  
 الدرهم وما دونه قليل لما عرفت من غلب معناه والعلم به في نفسه وهو الاكتمال بالاجزاء  
 في الاستنجاء والمخرج في الامم ينتهي الى الدرهم مقدار جعل الدرهم معيارا لما عرفت في البدن  
 واتباع الثوب لبدن لان امر البدن في الطهارة اهم فاذا منع قدر الدرهم في البدن والثوب  
 ادلى بقوله اخذ المصنف على ما لا يري اخذ من اولى المفعول كركب اجماعا في قوله كركب  
 اجماعا ومنهم من انه مفعول مطلق من قدرناه لان فيه معنى اخذ فقط ومن لان اخذ المذكور يعني  
 التمسك والاتجاه به وما في التقدير الاضطراري للتعوي لا بالمعنى المذكور كيف ولا يبعد ان يقال  
 تمسكه بقدر الدرهم ووجه اخذ من موضع الاستنجاء على ما قال صاحب المسار ان النبي صلى  
 قال من استجم فليوتر من الاطراف والاسجاسوا الاستنجاء فثبت ان الاستنجاء غير واجب  
 بالجماعة ولا وجب في ذلك فثبت انه سقط حكمه وان ذلك المقدار عفو وما ثبت ان العفا به رضى عنهم  
 كانوا يكفون بالاجزاء في الاستنجاء وذلك لا يزيل البجاسة حتى لو جلس المستنجي في كساء التعليل  
 بجسمة ككتفا وشم به دليل على ان التعليل من البجاسة عفو واذا كان التعليل عفو فانه كان معفو في  
 المواضع لان الجنس لا يختلف باختلاف المواضع ولا يذهب عليك ان في قوله اخذ اشارة  
 الى ان المراد من قدر الدرهم ما هو حقيقة الاكتمال به عن موضع الاستنجاء كما توهم كيف وقوله ثم  
 يروي عبا الدرهم آه مبناه على عبا الدرهم حقيقة وما روي من الخفي انهم استقبوا ذكر الماء  
 في جالسهم كانوا عبا الدرهم لا ياب هذا المقام بل هو طريقة افوي في التقدير غير ما ذكره  
 كالا يخفى على ذوي الاقدام اعتبار الدرهم من حيث الساحة قال صاحب الحققة لم يذكر في ظاهر رواة

فانما هو المراد به  
 في قوله لا يمكن الاحتراز عنه  
 كدوس الابهة ودم البلغم  
 قليل وعند الشافعي ما لا يظن  
 للبصر او لا يمكن الاحتراز عنه



من جان المردم الدرهم الكبير من حيث العوض والمساواة من حيث الوزن وكذا في النوا  
 الدرهم الكبير ما يكون مثل عرض الكف وذكروا بحسن الكفر في مقدار مساواة الدرهم الكبير  
 وفي كتاب الصلوة الدرهم الكبير المتقال بهذا الشارة الى ان العبرة للوزن وقال ابو جعفر  
 الهندي اني لما اختلف عبارات محمد في هذا الموقوف وتقول اراو ذكروا العرض عرض الكف ثوباً لثابتاً  
 كالبول ونحوه وذكروا الوزن تقدير السج كالعذرة ونحوه فان كانت كثر من مثال الذهب  
 وزا لم ينج والا فافادوا من عندنا في هذا وهو قدر عرض الكف المردم من عرض الكف نادراً  
 مما حصل الاصابه وهذا الاعتبار يروى عن الكوفي وقوله في الفقيه روى عن محمد بن خالد ان المتقدم بالحق  
 في الكشف شمس لانه يروى الى ان يصيبه شمس من الجاهلية ويصلي به ما يكره الصلوة مع قدر الدرهم  
 نادون من الجاهلية مع العلم بما يقدرون ولا يكره مع عدم العلم به وهذا اندفع ما قيل ان خلق  
 قوله في الصحيح باعتبار المساواة ذكرنا به المزمع من هذا المروية على الرواية الاخرى وقوله يروى  
 ويروى شمس بدم التبرج وان تعلق بوضو الكف يلزم ان يكون ذلك مطلقاً ولم يذكر خلافه  
 فحق هذا القيد ان ذكره في الكافي وغيره بعد ذكر التوفيق الكبير المتقال بوضع المثال على انه منته  
 بعد صدق الدرهم الموصوف بأنه مثال ولا يجوز فيه الاضافة لانه لا ان التبرج ينافي الاضافة كما  
 توهم لانه لفظية كما في الحسن الوجه بل لانه كما يكون المعنى الكبير للوزن فيفوت به المقصود وهو  
 الدلالة على ان الوزن مثلاً لانه ثابت بولسان مخلوق به ابي قلح به الاحتمال الناشئ عن الدليل  
 وهذا على اصطلاح الاصوليين التعلق بمعنى العام كما ذكر على في الاستبصار فافهم من سيجي الا  
 اليه في كلام المصنف ان النجاسة العظيمة عند أبي حنيفة ما ورد النص على نجاسته ولم يبار فيه  
 آخر في طهارة سوادا تنق العظام اذ اختلفوا في اختلافهم بناء على اجماعهم في نجاسة  
 النفس فلا يصلح معارضته ومن قال يمتطع به بالاجماع لم يصح لانه على اصل الامامين وان كان  
 مختلفاً كما قال صاحب التفتة واحد الكثرة في النجاسة اختلفت فيها كالكثرة في نجاسته في كلام  
 الرواية واختلفت الروايات عن أبي حنيفة روى عن ابي يوسف انه قال سالت ابا حنيفة عن

في كتاب الصلوة الدرهم الكبير المتقال بهذا الشارة الى ان العبرة للوزن وقال ابو جعفر الهندي اني لما اختلف عبارات محمد في هذا الموقوف وتقول اراو ذكروا العرض عرض الكف ثوباً لثابتاً

في كتاب الصلوة الدرهم الكبير المتقال بهذا الشارة الى ان العبرة للوزن وقال ابو جعفر الهندي اني لما اختلف عبارات محمد في هذا الموقوف وتقول اراو ذكروا العرض عرض الكف ثوباً لثابتاً

في كتاب الصلوة الدرهم الكبير المتقال بهذا الشارة الى ان العبرة للوزن وقال ابو جعفر الهندي اني لما اختلف عبارات محمد في هذا الموقوف وتقول اراو ذكروا العرض عرض الكف ثوباً لثابتاً

في كتاب الصلوة الدرهم الكبير المتقال بهذا الشارة الى ان العبرة للوزن وقال ابو جعفر الهندي اني لما اختلف عبارات محمد في هذا الموقوف وتقول اراو ذكروا العرض عرض الكف ثوباً لثابتاً

عن الكثرة الفاحش فكم ان يجد فيه حداً وقال الكثرة الفاحش ما يذهب فيه الناس ويتكلمونه  
 وروى الحسن انه قال شبر في شبر وذكروا ان الكثرة هي في شبره عن ابي حنيفة الربع وهو الاصح  
 لان للربع حكم الكل في الحكم شمس واختلف المشايخ في تعيين الربع قليل ربع جميع الثوب والبدن  
 وقليل ربع كل عضو طرف اصابته النجاسة من اليد والرجل واكرم وسع الاصح في بعض الاحكام  
 قليل كسح الرأس وانكشف العورة وغيره ما ويز على المثال الاول ان مسح كل الرأس ليس  
 بغرض تكيف يقال مسح الربع كما يمسح اليد والرجل فيستفي فوضي مسح كل الرأس اذا كشف  
 قبل جميعه الا انه اتفق بالربع دفعا للحج كما في غسل الاعضاء الثلاثة لانه موجب النكاس المذكور في  
 القدر المغسول والممسح من الاعضاء الاربعة مقام كل البدن لقيام ربع الرأس مقام كل  
 الرأس وقيام الاعضاء الثلاثة مقام سائر البدن قاله الصواب ان يقال كل خلق الرأس في الاجرام  
 يدل المثال الاول فمادل شبر في شبر اي شبر طوله لا وشبر عرضاً قليل فمادل باطن الخشن في  
 مايلي الارض من تحت فان باطنها يبلغ شبر في شبر فيجوز تقدير الكثرة الفاحش به وهذا الا  
 حكم النجاسة التي لها حكم قطع العبرة في الخفاف لطهارته بالمسح على قول ابي حنيفة وابي يوسف  
 وفي رواية عن محمد والمسح ان زالت العين فلا شك في بقاء الاثر وحيث لم يصبه ذلك فله به  
 الكثرة الفاحش كما قدر الدرهم بموضع الاستحباب حتى يستطاع رما على السبيل من النجاسة  
 ولا يذهب عليك ان سوجب ما ذكر في وجه الاعتبار ان يؤخذ ما يؤخذ من مجموع الخشن ان  
 باطنها فقط غم انه ان اريد به باطن كل منهما من دامن الاثر فالعرض اقل من الشبر وان  
 اريد باطن مجموعهما فاقول زيد منه وذلك ظاهر لكان الاختلاف في نجاسته هذا على اصل ابي  
 يوسف قد مر على اصل ابي حنيفة في علي وابي في التقريب بين التعليل والتعليل هما امكن فله  
 ومن ومن ان ذلك كان رعاية للمقاصد فقد وهم وكذا من زعم انه من باب الشبر في غم الرأس  
 في كلامه تخصيص الاصل المذكور لابي يوسف كما توهم بل هو تعليل لقوله بالاصل الشبر كونه  
 وبين محمد وانما التخصيص في التعليل حيث قال عند ابي حنيفة وابي يوسف ولم يذكرهما اسمهما

في كتاب الصلوة الدرهم الكبير المتقال بهذا الشارة الى ان العبرة للوزن وقال ابو جعفر الهندي اني لما اختلف عبارات محمد في هذا الموقوف وتقول اراو ذكروا العرض عرض الكف ثوباً لثابتاً

في كتاب الصلوة الدرهم الكبير المتقال بهذا الشارة الى ان العبرة للوزن وقال ابو جعفر الهندي اني لما اختلف عبارات محمد في هذا الموقوف وتقول اراو ذكروا العرض عرض الكف ثوباً لثابتاً

في كتاب الصلوة الدرهم الكبير المتقال بهذا الشارة الى ان العبرة للوزن وقال ابو جعفر الهندي اني لما اختلف عبارات محمد في هذا الموقوف وتقول اراو ذكروا العرض عرض الكف ثوباً لثابتاً



وذلك لان الكلام وان كان في النجاسة المحقة طهارة كذا ذكر بول ما يוכל لحمه في موضع نقل  
اي ذلك من ذكره في ما لان بول ما يוכל لحمه ليس بنجس عنه اصله اعلى وفق ما ساء في  
من التبرج به واني اتفق على خلافه قال وبول ما لا يוכל لحمه نجاسة عليه كالايجاع  
على خلاف الاعلين وبول ما يוכל لحمه نجاسة تحققة بالاتفاق اما في تحققة طهارة  
الضيق وهو حديث العندين مع حديث عمار رضي الله عنه وغيره في البول مطلقا وعند ما لا  
خلاف العلماء فيه وسواء روي عن النبي عليه السلام رواه البخاري في صحيحه من حديث عبد الرحمن  
ابن الاسود عن ابي عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ان النبي ام الى العاطل فامر في ان ياتيه ثلثة  
اجحار فجدت جرحين والثلث انما ثلثة ما لم يجد فاجتدت روثه فأتته بها فاختار الجرحين والنجي  
الروثه وقال هذا ركس ورواه ابن ماجه وقال فيه هذا جرس بالحجيم ورواه الدارقطني في صحيحه  
ورواه في صحيحه بول ما يוכל لحمه غير ابي بكر بن عمار في هذا الحديث نقل في هذا الثابت الغلط عنه  
والتحقيق فانما ثبت في الغرض ولم يوجد في البولي الا بغيره في موضع النص الا ترى ان البولي  
في بول ما لا يוכל لحمه لا يترشش فيصيب الشيب ومع ذلك لا ينجس عنه اكثر من قدر الدرهم او ثلثه  
العلماء الا يخرجوا عن كونها غليظة اذا لم يردن بخلافه لان اختلافهم بناء على الرواية وهو لا يعارض  
النص ولا يؤيده من خواطرها ان ما من قول لم يجر الصلوة فيه من اجازة لاس جاز ومعنى الاجاز  
قد مر قد ذكر لان الاجازة فيه ساء عايع في يجوز للجهنم ان يجهنم فيه ويعمل باذنه اليه رايا ساء  
وقع الاجتهاد والاختلاف بين المجتهدين اولاد من لم يشبهه ذلك قال في تعليقه لان ما لا يוכל  
بان البول والروث وخصي البول ظاهر ولم يذكر ان قول ما لا يוכל لحمه حاد فظهر بعد ما ساء  
الامان بان ما ذكره في بول ما لا يוכל لحمه في تعليقه انما تحققت نجاسة ما ذكره من هاتين انما ثبت  
الصحة غير خفي في كون المسئلة اجتهادية بخلاف بول الجمار مشارة الى جواب ما كان الفروقة  
في الحكم كالضرورة في روثه وقد علمت بعلية ووجهاته انما في بول ما لا يוכל لحمه وحيث روثه  
فانما ثبت التحقيف في الروث دون البول لان الضرورة انما تحقق في الروث لبقا عليه في الطرق

في بول ما لا يוכל لحمه

وهذا معدوم في البول لان الارض تشبهه ولان احتياط الناس في الارواث اكثر لانهم  
يتخذونها وقودا ويعلقون بها في اصلاح الاراضي فيمكن في روثها بين نجاسة التحقيف فلا تخفف  
ثانها الحكم بالروث بالضرورة فان الحكم فيها كذلك بالاتفاق ولا يشك في هذا ما قيل في قدر  
الفرقة في السرة ولان السرة انما في استعاطا الشرط طان يكثر في تحقيف الروث او في  
لان معناه ان العلة المؤثرة في استعاطا الاصل تؤثر في استعاطا الوصف بطريق الاصل  
ومعنى ما قيل ههنا ان علة التحقيف وهي الضرورة قد ارتفعت التحقيف ثم فلا مجال لان روثه  
في التحقيف ثم بعد ان في عدم ثبوتها ما بين هذا من ذلك في هذا التبرج بغيره وما قيل في  
ثبت اثر الضرورة في النجاس في ثبات التحقيف ثم حيث ظهرت بالذات فلا حاجة الى ثبات  
التحقيف ثم ان في حيث فهم منه ان ثبات التحقيف ثم ان في مجاله الا انه لا حاجة الى ثبات  
ليس كذلك ولا فرق بين ما كوال اللحم وغيره ما كوال اللحم يعني لا فرق بين روث احد  
هذين الضيقين وروث الاخر منهما عند علمنا ان ثلثة فانما نجاسة قال فيها بالغلط وصاحبا  
قال فيها بالحقه ودفن قال بالفرق بينهما حيث وافق الاستاذ في روث غير ما كوال اللحم ووافق  
التكليفين في روث ما كوال وهو فاس الروث بالبول فان حكم النجاسة فيه يختلف  
فيها بالغلط وتتحقق فكذا في الروث وجوابه انه تحقق تعارض الضيقين في بول ما يוכל لحمه دون  
روثه وتحقق الضرورة في الروث دون البول فانما دفع قياسه عن المذهبين وذكر في الخط  
والايضاح ان الارواث كلها ظاهرة عند زفر فكان عنه روايتان ومن محمد لادخل الري  
وراي بلوي ان الناس فيه لكثرة الزحام واستلاء الطرق بالروث فثبت بان الكثير العاشش  
ايضا لا ينجس وكان مال ابي قول زفر في هذه الرواية فانها على خلاف ما روي عنه في الكتب  
مشايخا فاسوا عليها طين بخاري فقالوا لا يمنع جواز الصلوة وان كان كثيرا فاما شمس  
ان التراب مخلوط بالغرثات وفعا للبولي وانما نقص بخاري لان عيشي الناس والدواب  
مختلط فيها مثل ديار مصر والطرق مملوءة بالارواث والناس فيها بلوي غليظة بخلاف الجبلاد

في روث ما لا يוכל لحمه



التي جعل في ذواتها عيسى علي بن ابي ادم فان ذلك نقل وعنده ما دخل محمد بالري يروي  
بوجود عاتال في خلف فانه قد تقدم ان مذهبه ان النجاسة التي لها جرم اذا اصابته  
لا يجري فيه ذلك بل يشترط فيه الغسل فرج عن قوله هذا الي قولها فقال يجري فيها  
الذكك ولا يحتاج الي الغسل كما راي بالري من كثره السنين في ذواتها وكثره  
الزحام وان اصابه ببول الغرس لم يغسله اي ان اصابه بالثوب واخف بول  
لم يجعل البسه مانعا من جواز الصلوة ثم ان كل واحد من ابي يوسف ومحمد في هذه المسئلة  
على الصلوة في بول ما يוכל لحمه فان الغرس ما اكل عند ما يוכל ما يוכל لحمه بخمس نجاسة مختلفة  
عند ابي يوسف لا ينجس حتى يغسل وطاهر عند محمد لا ينجس وان غرس واما ابي حنيفة فانه قد اكل  
ومع ذلك جعل بوله نجسا مخفقا لتعارض الفيتين وهو حديث العيين وقوله عليه السلام استرحوا  
البول ومع ذلك جعل بوله نجسا مخفقا لتعارض الحديث قيل انما حصل تعارض بين الفيتين في  
بول ما يוכל لحمه ولحم الغرس عند ابي حنيفة غير ما اكل فلم يوجد التعارض فيجب ان يكون بول  
الغرس نجسا عليا واوجب عنه باء ذكره في الاسلام في شرح اجماع الصغير ان الغرس يוכל  
لحمه وسوقه لحمه معا واما في حنيفة فتشترط ما فيه من قطع ما دونه اجزاء ووجبه هذا لا يرد عليه  
وهذا يلزم منه الانقطاع لان اول الكلام كان شيئا على ان بول غيره ما اكل اللحم عنده نجس  
فليظن فادور عليه ما ذكره يكون له نجاسة وقد عرفت بطلان ذلك في الاصول نعم يرد  
عليه ان لا وجب لغيره الحس واما عند ابي حنيفة الخ لانه صرح في الفصل عن صاحبه في القول السابق  
المسبوق اليها وهو كونه ما اكل اللحم لا ينجس علي بن ابي الغنم ومنهم من اعترض على مقدمه التعارض  
قائلا تعارض الفيتين كيف يتحقق وحديث العيين منسوخ عنه لان فيه التمسك بوجوب منسوخة  
واجاب بما توهمه انه قال النجس رايا فانه رأى فيه التمسك بوجوب منسوخة فظن انه منسوخ ولم يتحقق  
فكان صورة التعارض قائمة ومن قال في تعريض الاعراض المذكورة ان التعارض انما يتحقق  
اذا جهل التاريخ وفي حديث العيين دلالة التقدم لان فيه التمسك بوجوب منسوخة ولا تعارض بين

باب النجاسة

باب النجاسة

باب النجاسة

بين النسخ والمنسوخ وقال في تعريض الجواب المزبور ان الدلالة دون العبارة وفي عبارة  
تعارض بين فتريج جانب العبارة وتحقق التعارض فكما لم يصيب في تقدير الاعتراض حيث  
استدل على تقدم حديث العيين على حديث الامم بالاستئذنه عن البول يستلزمه على التمسك  
ودلالة عليه بغيره لانه انما يدل على كونه في اوائل الاسلام ولا يلزم منه تقدمه على حديث الامم  
بالاستئذنه اذ يجوز ان يكون كلاما في اوائل وسع ذلك يكون حديث الامم بالاستئذنه  
مقدما على حديث العيين كدلت لم يصيب في تعريض الجواب كما لا يخفى علي في الابواب قد  
يجاب عن الاعتراض المذكور بان انسخ التمسك بوجوبه على انسخ طهارة بول ما يוכל لحمه  
كلما في ثلثين من غلايلزم من انسخ احد ما انسخ الآخر لا يقال ان حديث العيين ان  
عليه طهارة بول ما يוכל لحمه ان يكون منسوخا او لا فان كان الاول استلزم التعارض وان كان  
الثاني لم يثبت نجاسة بول ما يוכל لحمه بقوله عليه السلام استئذنه من البول الحديث عنده  
والامم بخلافه لا نقول ان اريد به انسخه في الجملة متبخرا الاول وتقول يجوز ان يكون  
المنسوخ حكم التمسك دون حكم طهارة البول فيحصل التعارض بين الفيتين المذكورين باعتبار بناء  
هذا الحكم وان اريد به انسخه بتمامه فتخارفا الثاني وتقع لزوم المحذور المذكور واما يلزم ذلك  
ان لو لم يكن مانعا من حكم طهارة البول منسوخا وذلك غير لازم على النقص المذكور على ان  
ثبوت النجاسة المحققة بقوله عدم استئذنه هو البول لا يتوقف على نسخ معارضه بل يتوقف  
على قيامه في مقام المعارضة كما عرفت من الانسخ في قولنا لصعوبة التقصيص عن عمدته هذا  
المقام ذهب بعض المحققين الى ان المراد بتعارض الآثار في حكمه كانه روي عليه السلام  
نقص عن لحم الخيل والبغال وروي انه عليه السلام اذن في لحم الخيل وهذا يوجب التحفيف  
في بوله لانه ما اكل من وجبه طهارة بول الكلب فيلزم ان يوجب منسوخا وان البسج منسوخا ونحن  
نقول اما صعوبة التقصيص عن عمدته هذا المقام فقد زال بتيسره التمسك بالعلامة على الوجه الذي  
قرناه سابقا واما ذهاب بعضهم الى ان المراد بتعارض الآثار التعارض في حكمه فثبت انه

باب النجاسة

باب النجاسة



عدم التعلق بظهورهم على ان فيه ايضا اشكالاً وسوان احوار متلخج فكان ينبغي ان يكون  
بولكبول النفس وليس كذلك وانما المراد عليه بان البيع منسوخ فمدفع بان كونه منسوخاً  
ليس بيطي ودقوتان مثل ذلك لا يقطع النفس عن حيزه المعارضة قد بر و  
وان اصابه خرق في خرقه لا يقطع عن ابن دريد خرق في خرقه او خرقاً او خرقاً بالفتح  
وبغيره واوبوزن القوة وعن الجوهري بالقسم من سباع الطيور فيه اشكال وموان  
هذا القيد يخرج الخطاف لانه ليس من السباع والعلة التي يذكرها في كتابه في اعتبار  
هذا القيد في صورة المسئلة وبما الجواب على ذلك التعليل تدافع ظاهر عندنا في حيزه  
يوسف لانه نجاسة مخفية عندها وقال محمد لا يجوز لانه نجاسة مغلطة عنده وقد قيل ان الا  
في النجاسة تنسب لائمة السحرة ان فرغى الا لا يكل لحم طاهر عندها ان لا يفتن كماله  
الحكم وغدا كمال اللحم في الخبز ثم فرغى ما ياكل لحم طاهر عندها وقال محمد بن الحسن  
نجاسة غليظة رواه واحدة وهذا رواه الكوفي وقال غيره الاتح ان نجس بالاشفاق والاف  
في المقدار واختاره المصنف وقال تاجي خان في شرح الجامع الصغير يعني ان نجس  
خفيفه عندهما وفي رواية الهندي واي ان نجس نجاسة غليظة عندهما وحاصله عن ابن حنيفة  
روايات ان الهندي والظاهره وعن ابن يوسف ثلث روايات ومحمد رواية واحدة قيل في  
رواية الهندي واي في الصحاح الاتح رواية الكوفي ذكره السرخسي في المبسوط ثم ان وجه طارئة  
انه ليس كما ينفصل عنه متن وحديث رابحة ولا يفتن في شئ من الطيور عن المحدثين ان  
فرغى جميع الطيور طاهر حتى لو وقع في الماء لا يفسده ووجه التخفيف عموم البلوي والنفوس  
وي توجب التخفيف فيما لا يفسد فيه ووجه التعليق انه لا يكتسب اصابته وقد غيرة طبع الحيوان ان نجس  
ومن كان كونه الدجاج والبط وهذا اشكل على قولهما لما عرفت من انه بينهما ان اختلاف  
العلماء يورث الشبهة وقد تحقق في الاختلاف فانه طاهر في رواية عن ابن حنيفة واي يوسف  
على ما مر فكان فيه للاجتهاد وصافاً وقد قيل في المقدار اي مقدار النجاسة وموان في غير كمال

نفسه

ما كمال اللحم نجس نجاسة غليظة أم حقيقة التخفيف للضرورة من عليه انه اذا اراد ان التخفيف  
لا يكون الا للضرورة فلا وجد له الا ان التخفيف عنده كما يكون للضرورة كذلك يكون لاختلاف  
العلماء وان اراد انه قد يكون للضرورة فلا يتم به التقريب فخرج لا يلزم من استصحاب النجاسة  
انها تذوق من الهواء ذوق الطاهر يذوق بالغم والكحل قيل يعده لاسكان صوت الا اذا  
عنه وبه اخذ ابو بكر العنشي وقيل لا يفسد لتعذر صوت الا اذا في غيبه وبه اخذ الكوفي ولهذا  
قالوا لو وقع خرق الدجاج افسده لعدم تعذر صوت الا اذا في غيبه لانه لا تذوق من الهواء وان اصاب  
من دم السمك قيل دم السمك ولعل الجاهل طاهر وذكره في حيزه العفو يقتضي النجاسة وجوب  
بانه لا يفرج بالعفو ومعنى اجازات الصلوة فيه عدم المنع عن الصلوة سواء كان ذلك لظاهرة  
او لعدم الاعتبار بنجاسة شرعا فلان ليس يدم على التحقيق لان ما هو دم على التحقيق يسود  
اذا شئت ودم السمك يبيض فيكون كما بين الملاحظة فانه ليس بما حقيقة وللهذا يوجب  
في الشفاء ويحذف في الصلوة فلا يجوز التوفيق به ولهذا لا يدم كونه دمه ما على التحقيق على  
تناول من غير ذوق وروي المعلى عن ابي يوسف انه اعتبره في الكنية الفاحش فلا ينجس  
به الطاهر اي لا ينجس لمعايب الجاهل الشئ الطاهر لان الكلام فيه ومن قال فيه اي لا ينجس  
بالمشكوك فيه الثوب الطاهر فقد اخطأ كما لا يخفى وروي عن ابي يوسف ان لعاب البغل والجار  
يمنع جواز الصلوة اذا كثرت لان اللعاب يتولد من اللحم النجس واما قدر ما يكتسب الفاحش  
للضرورة ووجهه الطاهر ظاهر وانما بيان ان المشكوك فقد مر في فصل الاستدراك  
ليس بشئ اي في اعتبار الشرع ولا يند عدم منعه جواز الصلوة وعدم وجوب تطهير  
الثوب عنه بما يوجب سبب كان من اسباب التطهير ومن قال اي شئ يوجب الغسل على شئ  
فلم يصيب وعن ابي جعفر الهندي واي ان قول محمد مثل رؤس الابر دليل على ان الجاهل  
الاخر من الابر معتبر وغيره من المشايخ قالوا بل لا يعتبر الجاهلان جميعاً وهذا الوجه لانه  
لا يستطاع الامتناع عنه خصوصاً في الاراضي الصلبة ومهت الرباح قبل وهذا اذا لم ير

عنه



على الشوب واما اذ ارى ولوج حمار كثر من قدر الدرهم لا يخرج في الغل لانه نجس و  
لا وج بخل حيث يرى ومن ذكر هذا الثاني ولم يذكر قيدا اذ ارى فقد اخطا وما دبر في  
ج الباقى وجه لا كرس لئلا يرد من الابر لانه قد تقدم ان قدر الدرهم عفو لا ما توقعه فافهم  
وقد سئل ابن عباس رضي الله عنه عن ذلك فقال لما ارجوا من عفو الله تعالى اوسع من  
وحيث من زعموا العابد بن علي بن الحسين رضي الله عنه راى في الخلاء ذبا بكبا راقع على  
النجاسات ثم تقصص على الشوب فامر بنباش لمحلا ثم تركها واستغفر الله تعالى عنه  
فقال حدثت ذبا فاستغفر لئلا له ما اذا قال بخل شيئا لم يفعل الصالحون ولا في غيره  
والنجاسة ضربان الشريف للهدوء والعمود النجاسة الحقيقية لما عرفت ان هذا الباب فيما يتعلق  
بالامن الاحكام والمراكمونهام رتبة وغير رتبة كونه كذلك بعد الجفاف فالقول من الضرب  
الثاني والدم من الضرب الاول فظهر ما رتب حق الطهارة ان تصاف الى محل النجاسة واما اذا صاف  
الى النجاسة لا وفي ملابسة على التوسل شايع كالمعنى طهارة الملأ عنه ثم ان زوال عينه ليس  
نفس الطهارة بل طهارة الطهارة على الفصح عنه بقوله فتمول بزوال النجاسة ايضا سمحة ولا يتعطل  
العدد فيه ويعنى بقا رايحة بعد زوال العين قال الكرخي في شرح الجامع الصغير للشوب اذا صابته  
نجاسة كثيرة نفس وبقى رايحة لم يكن له حكم ذكره في مسألة القلس قال صاحب الحنفية  
فان بقي بعد زوال العين اثر لا يزول بالغل فلا بأس للماروي في كذا حيث النبي عليه السلام  
قال لكلك المراتبة ثم افرضه ثم اغسله بالاباء ولا يكره ان يركب حلة الملأ باعتبار العين اراد  
بالعين المحسوس والافلول غير المرئي ايضا باعتبار العين يعني ان شوبها حتى تكثر زوال الحكم  
حيثما كان لا ياتي من شئ يتعلق به بحيث انما في اراكمه مشقة فالمراد من الاثر في قوله  
الان يبقى من اثره بقية المحسوسة كما اذا بقي لونها فان بناء لونها دليل على بقاء شئ منها  
بخلاف الطعم والرائحة فانها ليسا من البقية المحسوسة لان المحسوس منها يعني المصرو  
الاجسام سيم بالونها لابر واجها وطعمها فاستثنى المذكور متصل ومن كتب هذه الآ

صاحب الفناء

صاحب الطائفة

الا اعتبار الدقيق زعم انه لا يتصل الا بجمعة قوله واثره حيث قال باز الة عينه واثره و  
المشقة على ما نقله الزاهد في شرح المختصر عن ابن الائمة العياشي ان يحتاج الى شئ  
آخر تعلق الاثر كالمحسوس والصابون واشباه ذلك لان الالة العنق تعلق النجاسات  
الما فاذا التمسح الي شئ آخر نشئ عليه لان اخرج قد دفع اراد بالخرج ما ذكر من المشقة قال  
في الزخيرة والمعنى في ذلك المخرج باينة ان المارة اذا خضبت يدنا ورأسها بنجاء نجسة  
لوشطها زوال الاثر لثبوت الطهارة لتقاعده عن الصلوة اياها كغيره وانما يوجب وبوجه  
عليه ان المعية سوا اخرج العائم على بياضه في عدم جواز المسح على الثياب في ذلك وقد اشبه الى ذلك  
في عبارة القاع عن القائلة ما عمت بلمسة سقطت فافهم وهذا يشبه الى ان يبقى قوله  
وطهارة زوال عينه شبيه الى ان العبرة كزوال العين فان زال بالغل مرة لا يشترط  
الغسل مرة اخرى وبه اخذ صاحب الزخيرة وفيه كلام لان المشايخ اختلفوا فيه  
فقال الفقيه ابو جعفر الطحاوي لا يطهر بالم مرة ثم ين افراد من بعد ذلك لانه لا زالت  
عين النجاسة صارت كنجاسة غير مرئية غسلت مرة بل لان المرئي لا يخرج عن غير المرئي فان  
رطوبة التي اطلت بالثوب لا يكون مرئيا وغير المرئي لا يطهر الا بالغل فكذا ذكره صاحب  
الزخيرة وقيل يغسل بعد زوال العين ثلث مرات ذكره الامام البيهقي في شرح الجامع  
الصغير والقول الثالث الذي اخذ به الامام القدوري في تحفته وذكره المصنف  
محل الكلام فلا وجه لذكره عند تفصيل الكلام الذي فيه وتعليقه واختلاف المشايخ لتعليل  
كون ما ذكره محل الكلام على ما نبهت عليه فمن قال اراد فيه اختلاف المشايخ فعندهم  
يطهر بالغل مرة لان العين زالت والنجاسة كانت للعين وعنده الطحاوي لا يطهر بالم  
بغل مرتين افرادين فظهر ما رتب ان يغسل حتى يغيب على ظن الغاسل انه طهر اعلم انه لا عبرة  
في طهارة ما ليس بمرئي من النجاسة لوجود الغسل حتى لو كان زوال عينه جربان انما عليه  
بحصل الطهارة قال الفقيه ابوالدث في فتاواه ان جربان انما قد يقام مقام الغسل لا يري

في الزخيرة

في الزخيرة  
في الزخيرة  
في الزخيرة



ان البساط الغسل اذا جعل في نهر وترك فيه يوما وليلة حتى جوى الماء عليه يظهر وعلى تقدير  
وجود الغسل لا عبرة لظن الغاسل ان الماء العذبة لظن المستعمل حتى لو كان الغاسل العبي  
او الجنون وعلم على كل المستعمل ان ظهر يظهر ولا عبرة لظنهما ان الغسل لم يحسن الا في  
اعتباره الغسل ولا في صفة الظن المعبر فيه الى الغاسل وكانت نزل جيران الماء عليه  
منزلة الغسل لم يثبت حكم عليه واعتبر في صفة الظن ما هو الغالب في الوقوع الا ان  
التمام ذكر ما هو المعبر حقيقة كما في قريظة التاب لان التكرار لا بد منه للاستحراج  
يعني ان اعتبار التكرار للاستحراج النجاسة من اثناء الثوب او البدن ولا يقطع بزواله لانه  
غير مرفى فلا يمكن القطع بان النجاسة حسا فاعتبر غالب الظن كما في م العيلة فانه اذا اشتبه  
عليه يتوحي بالغالب الظن وانما قدره بالثلث قال في الذخيرة وان كانت غير مبرئة  
كالبول والشر ذكر في الاصل وقال فيسئل بالثلث مرات ويعصر في كل مرة وقد شرط الغسل  
ثلاث مرات وشروط العصر في كل مرة وعن محمد في غير رواية الاصول انه اذا اعتزل ثلث  
مرات وعصر في كل مرة انما يشبه يظهر وفي القدرى وما لم يكن مبرئة فاطهارة موكولة  
الى علية الظن وقد بان ثلث الا ان علية الظن يحصل عند وفي شرح الطحاوي يغسله  
حتى يظهر ولا وقت في غسله ووقته كون قلبه اليه وهذا الذي ذكرنا من اشتراط  
الغسل ثلاث مرات مذهبنا وقال الشافعي انه يظهر بالغسل مرة واحدة الا ان يخرج الماء  
متغير وقد روي عن ابي يوسف مثل قول الشافعي فانه ذكر الحكم الشافعي في المتبقي عنه  
اذا غسل مرة واحدة كما بينه في شرط العصر ثلاث مرات في ظاهر رواية الاصول  
وانما احوط وفي غير رواية الاصول يكتب في العصر مرة واحدة ارفع بالكنس الى هذا كلام صاحب  
الذخيرة واذن تحقق ان تقدير الثلث المذكور في الاصل فقه عرفان من قال بجواز  
تدريجها بنا المقدسون بالثلث لم يجب وبنا يد ذلك ذكر في الذخيرة بعد نقل خلاف  
الشافعي والتوجه لاحقا بناروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا استيقظ احدكم من منامه

منامه فلا يغسل يده في الماء حتى يغسل يده فانه لا يدري اين بات يده فالبقي من الغسل  
اليد ثلث من نجاسة غير مبرئة اذا كانت متوضعة فلان يجب عن نجاسة متوضعة اذ في وادعي  
والغسل كما تعطل كما في الوجه المذكور من الضعف وعدم الصلاحية لبناء الجواب عليه لان النهي  
المذكور في الحديث تنزيهه لا يوجب بدلالة التعليل ولا ذلك قيل انه سنة لا واجب وقدم تغيله  
في اويل الكتاب وذكره في موضع البناء وهذا من جملة المواضع التي تعرف فيها بموجب نظرية الوقف  
نابذ من العصر في كل مرة هذا ما يعمر انما يغسل باليضم كالحصى ونحوه فان ابا يوسف يقول يغسل  
ثلاثا ويحذف في كل مرة يظهر لان التحفيف انما في استحراج النجاسة فيقوم مقام العصر لا طروب  
سواه وهو مخرج موضوع ويحذف لانه لا يظهر ابد الا ان الطهارة بالعصر وهو ما لا يغفر وحده العصر ان  
ينقطع التقاطر ويعتبر في كل شخص قوته وطاقته وحده الجفاف ذاب الندوة قال في الذخيرة  
وحده التحفيف ان يترك في كل مرة حتى ينقطع التقاطر ويذهب الندوة ولا يشترط البس  
لانه هو المستخرج قيل الغسل مخرج للنجاسة والذلك مخرج لها والعصر مخرج **فصل**  
**في النجاس** انما ذكره في باب النجاس وتطهيره بالاناء من جنس تطهيره من النجاسة  
وافزده في فصل على هذه الامة مستقلة كما احكام مخصوصة على ما استق عليه وليس من  
السنن التي لها اختصاص بالوضوء ولذلك لم يذكره عند ذكره سنن الوضوء فمن قال لم يذكر  
محمد انما يستجاء عند ذكر سنن الوضوء وان كان من اقوي سنة لانه اراد بهذا الوضوء عن النوم  
لا عن البول والنعاب والاكسجة لهذا الوضوء ليس بسنة وانما قلنا ذلك لان الله تعالى  
لوضوء عن النوم مكنه اجاب عن بعض الصحابة رضي الله عنهم فانه كان يركبها يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم  
من مضاجعكم الى الصلوة فكلم بركب كيف والقول بتوضيع الوضوء وانما المذكور سنة في اول  
الكتاب هو احد نوعيه ما لا ينبغي ان يصدر من الادبي درية في هذا الكلام لم يسن علي ان قوله اذا استيقظ  
المتوضي من نوم عند ذكر سنة البعد بغسل اليدين بنا يد على ان الكلام في سنن مطلق الوضوء  
والانما استجاء الى العدة المذكور ثم ان الاجماع بالرواية الغير المشهورة المؤدية الى نسخ الظن

في النجاس



بما لا يحسنه على قواعد الأصول وإنما قيل إنما ذكره هنا لأن الاستصحاب إزالة النجاسة العينية فذكره  
هنا أنبأ الجدي في دفعه وذكر من أنه من اتقى سنن الوضوء فكأن حقه أن يذكره وذكر  
لأن سنن كونه إزالة النجاسة العينية سلم وكمن مع ذلك حقه أن يذكره على تقدير كونه  
من سنن كما ذكرنا إزالة النجاسة من بدن المعتزل عند بيان سنن الغسل ثم إن الاستصحاب  
مسح موضع النجاء فسله وأتبعه يخرج من البدن يقال نجاءه إذا حدث أصله من النجوة وهو  
المرتفع على نحو له لأن الرجل إذا راودها فاستباحتها واستباحتها طلب كانه طلب النجاة  
والاستصحاب ما يكون بالماوراء تكون بالانجاء والاستصحاب يخص بالانجاء ما هو من انجاء  
أعضاء الصغار الاستصحاب سنة وفيه قال ما كان من سيرة وسعيد بن حمير المزني وقال في  
واجب من البول والغائط وكفر خارج من ثوب من البلبين وسو شط في حقه الصلوة وبه  
قال أحمد وأبو داود وأبو عيسى في حقه الصلوة من النجاسة وعدم عفوها والقول المذكور  
صرح في أن الغسل في بيان ما لا يستلزمه والذي يجب فقهه من بيان في أول الباب من كتاب  
الاستصحاب طلب النجاة إزالة النجاسة أو الغسل وإزالة النجاسة كونه سنة أو المزمع في النجاة على قدر المزمع  
وقد يكون من قبضة إذا زاد على ما قبل هذا ذكر في فصل على حد أغرب النجاس فقهه خطأ فأجرب  
لأن النجاسة على الاستصحاب والمواظبة دليل السنة ومن قال والمواظبة مع السنة دليل السنة  
لم يغب وقد ما يتحقق بهذا المقام في أوائل الكتاب وما قام مقامه من المذكر والمجدد والخزفة  
والعقل ونحو ذلك لأن المقصود هو النجاء أرادهم المقصود في النجاء والاحمر النجاء في المقصود  
من قال لأن النجاء سواء المقصود فلم يصب كالنهي وليس فيه عدم من يعين أن المعصية هو  
دون العدد حتى إذا حصلت التقية بالمرة الواحدة لا يحتاج إلى الثانية وإذا لم يحصل التقية ثلاث  
مرات يزا على الثلاث وعمل ثلاث في الأبد من الثلاث حتى إذا حصل النجاء بما دون الثلاث كمثل  
الثلاث بالمسح ومن قال مسح ثلثا فقد سهي وقال ثلث في الأبد من الثلاث في عبارة لا بد  
والالة على أنه فرض عهده وإن العدد شرط على ما صرح به الزاهد في شرحه المحقق لقوله على الاستصحاب

في النجاسة

في النجاسة

في النجاسة

في النجاسة

في النجاسة

فليس يتج عباره الحديث بالاول والثاني رواه البيهقي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله  
عليه السلام إنما أنا نكاحكم مثل الولد فإذا ذهب أحدكم إلى الغائط فلا يقبل القبلة ولا يتدبرها  
لغائط ولا يبول ولا يستنج بثلاثة أجزار وهي عن الروث والدمه وإن استنجى بيمينه ومن ومن أنه  
في حديث أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه فقهه ومن وجه الاستدلال أن قوله ومن والاستنجاء  
والامام لموجب فالحديث دل على وجوبه بكنية معلومة ولما قوله من استنجى عبارة الحديث  
من فضل فقهه حسن رواه الدارمي وأبو داود وابن ماجه عن أبي هريرة رضي الله عنه وسو حديث حسن  
ذكره المنذوي ورواه أحمد في مسنده وأبو يعقوب في مسنده وابن حبان في صحيحه والحديث في  
القيمين دون هذه الزيادة عن أبي هريرة رضي الله عنه فقهه من استنجى فليوتر وفي لفظ مسلم  
فليس يتج وترأ وجه الاستدلال أنه قد دل على نفي الوجوب وعليه عدم اشتراط العدد أما الأول  
فلأن قوله ومن لا يظلم من صرح في ذلك وأما الثاني فلأنه قال فليوتر والآخر يقع على الواحد  
والثمن ترك الأول لظهوره ويسر للجمهور أن يقول ما رويتم بحمل الثالث والواحد وما ذكرنا  
حكمه في الثالث فحمل على ما ذكرنا لأن هذا مقيد والمطلوب لا يحمل على المقيد عند ما قبل بها جميعا على  
بأعين في موضعه وما رواه من ترك الظاهر معنوم العدد وإن كان حجة عند بعض شيوخنا كما  
في نفس من الفواسق لكن لم يعتبر بها بالاجماع والحمد لله في قوله جاز بالاجماع اتفاق  
بنسابة ابن أبي نضير عليه السلام في نفي الامة وغيره واتفق عليه أصحابه وفوقوا بينه وبين رمي الجار  
بجملته لأنه أحرف فإنه لا يحسن له الاجماع والمقصود بهما كعدم الكري والمقصود بهما  
عدم المسحات وأما قولنا بالاجماع المذكور باتفاق الفريقين لأن عند أحمد لا يجوز له ثلثة أحرف  
والثقة بالاجماع فمما لفته ثم إن ما ذكره جواب عن الاستدلال المذكور على سنة لفظ العدد وأما  
اجواب عن الاستدلال به على وجوب الاستصحاب فهو أن المراد بالامام الاستصحاب لأن ما  
تمسكنا به من قوله ومن لا يظلم من نفي في عدم الوجوب فلما لم يمسكنا به من قوله المذكور على الاستصحاب  
توفيقا بينهما ومن لم يفرق بين الجوابين قال في تبيينهم جواب الأول لا يحمل الامة على الاستصحاب فبقا بين

في النجاسة



[illegible]

مكتبة ما حكمهم واكظمهم هكذا في الحسن البصري واوضح البهياتي في سنة عن زائدة عن عبد الملك بن  
 عن علي بن ابي طالب قال ان كان قبلكم كوايسع بن براء او اتم شطلون لمطامنا تبعوا الجمار كما هو رواه  
 اسحق بن رواد ابن شعبة في مصنفه وبهذا الدفع اقبل فيه نظر لانه عم ام الكتاب بالاجار ومجملها عالة  
 وكان في زمانه العجوة لم يكون ولم يفصل بينهما وقدم احكامهم ثم تبليغ احكامهم فلما وجهه لقصص الزمان وقوة  
 الاندفاع ان عدم تفصيل لعدم الحاجة في زمانه وقد عرفت في موضعه ان من الاحكام ما ارتفع بعد  
 لارتفاع علته كحصة المولودة فلو بهم والمبطون معذور في جواب كيف في السنة والادب فلا حاجة الي  
 بيان حاله في هذا الخصوص لانه راجح عموم الانذار فافهم ولا يقدّر بالمهمات لان الفجاسة شية  
 فالتعبر زوال عنها الا اذا كان موسوسا بكماله والواو الموسوسة حوت النفس وانما قال موسوس  
 لانه يحث غيره بما في حيمه فيقدر بالثبوت في حق البول غير مبي في والغايطة لايه المستبقي فكما  
 منته لانه البول لانه مع عدم محبة الاحتفال له بالموسوس اما الثاني فظاهر واما الاول فلان غير المبي  
 ليس بالايه المستبقي والا لكان كل نجاسة غير مبي في حق الاعمال بل ليس محثا في زمانه  
 بعد اجاب بل ان الثبوت اقل تقدير في تطهيره لاجاسة فاحذبه قطعها الموسوسة وقيل البسج اعتبارا لانه  
 الذي ورد في ولوغ الكلب وقيل يقدّر في الحليل بالثبوت وفي المقعدة بالخمسة وقيل السج وثبانا  
 ولو جازت لاجاسة مخزبها قال الزاهد في شرح المحقق من اذهبهم بالثبوت يانه وذلك لاجازة في الخروج اكثر  
 من قدر الدرهم لم يخرج انما السج لان الجواز لا يتعلق بخروج ولا ضرورة في الاكثر ولا لمجيئ في جميعها بالمسح وان كان  
 لاجاسة المني وقيل قل قدر الدرهم عند ثبوت عند ثبوت في حقه وادى يوسف الايجاب ان يخرج عن سائر  
 ذلك ثبوت لم لا يغيره لو اوارا بالخروج نفس الخروج وما هو من موضع السج فاما نجس الغسل كما عندنا  
 اذا تجاوزا موضع السج اكثر من قدر الدرهم وهذا يعني اختلاف النسخ انما على الوجه المذكور وانما  
 تحتها اختلاف التروايتن لان ذكر الكاوية على ان ارثالة الكاوية الحقة تمنع البدن لا يجوز انما الكاوية  
 وقوله انما السج يول على ان ارثالة عنه يجوز بالمسح الذي يمكن ان يزول به لاجاسة واداء بدل ما يثابه  
 ما ذكره في اول باب التماس بقوله وعندنا في بعضها المسح لان السج غير مبي يعني ان ما على الخروج انما يول

محمد بن الفضل

در اقصای



بغير الماء ولا ملح ولا قودرة ولا طهر وفي المخرج فهو كسائر النجاسات في سائر الموضع فلهذا  
من الماء لا يعتبر ذلك الموضع لو أصاب موضع الاستنجاء من خارج أكثر من قدر الدرهم  
يليه المخرج وقيل العج لا يظهر ذكره المخرج في واقع المناقشون على سقوط اعتبار ما بين من النجاسة  
في المخرج بعد المسح بالمحجر لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال في ذلك روي عنه في جامع مسند أبي عبد الله بن  
مسعود روي عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تنجوا بالروث والعظام فائدة إذا أخرجكم من  
البحر وفيما أتوه بكم من حديث علقه عن ابن مسعود روي عنه في الوضوء من البول والبرص وسائر  
الزاد فقال عليه السلام لكم كل عظم وكل لحم كل جرة علف لكم ولأنكم قالتم لا تنجوا بالروث  
ولا بالعظام فائدة إذا أخرجكم من البحر وفيما أتوه بالبحر من حديث أبي هريرة روي عنه  
ولأنه حتى يعلم ولا روثه قال ما بال عظام ما رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما من طعام  
لجبن وهذا أكثر من غيره في النجاسة عن الروث أيضا يتعلق حتى الغيرة وسكونه زاد الجبن فان لم هو  
علق لودأهم فيضاهي إليهم ويقال إنهم زادهم وطعامهم وكان المصنوع أراد بالهنيء ما أخرجكم  
الأنباري من حديث سلمان روي عنه قال إنما رسول الله صلى الله عليه وسلم إن تقبل القبلة  
بنياء أو بول ونجس من الروث والعظام فأنه خضع بين غلة النبي صلى الله عليه وسلم فلهذا جعل على ما علم  
أنه جعل فلا بد من علم على المفضل كما هو مقتضى قاعدة الأصول ولو فعله بغيره فلا بد في  
له النبي المذكور ولأن النبي صلى الله عليه وسلم في غيره على ما بين فلا ينبغي المشد وعقب بل هو كما هو متصاف  
بما هو مغضوب أو استنجي بغيره مغضوب لحصول المغضوب ولا يتأهل سلكه أن الشقية تحصى بالحكم  
ولكن لا نسلم أنها تحصل بالروث فأنه نجس لأننا نقول المراد الروث اليابس فهو  
يحقق النجاسة ولا يختلف غيره بخلاف الماء النجس فأنه يختلف لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال  
والسلام نهي آة أخرج الأئمة السبعة في كتبهم عن أبي قتادة روي عنه قال قال  
رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا بول أحدكم فلا يمس من دونه بيمينه وإذا بول الفم فلا يمس بيمينه  
فوقع الفروع من تحريم هذا الكسب المذنب إلى المولى الشاهدين في المذنبين لأن الروث هو الذي لا يمس بيمينه



**كتاب الصوم** قدّمه علي كتاب الحج لأنه منه بمنزلة البسيط من المركب من حيث أنه  
عبادة بدنية مختصة بموعدية ومالية وأخر تعريفه إلى باب وهو أن حقيقة أن يذكره مؤلفنا  
وعم أن في تعريفه قبل التقسيم قسمه ولذلك لم يقدم عليه فقد وهم إذا دخل تحت المسمى  
في تسهيل التعريف الآتي ذكره على أنه ما اقتصر على تأخير عن التقسيم بل أخره عن بعض الأحكام  
أيضا وما ذكره علي تقدير صحة الصلح وجماله فالوجه توقف عليه في موضعه بإذن الله تعالى في علم  
أن الصوم في اللغة الامساك مطلقا وفي الشرع الامساك عن المفطرات الآتي تفصيلها  
ومن قال هو ترك الأكل والشرب والوطي لم يصح في العبد عن عبارة الامساك إلى  
عبارة الترتك وعن ذكر المفطرات إلى ذكر أسباب الإفطار وذلك أن الصوم يدور  
مع الامساك المذكور ولا يدور مع الترتك المذكور لأنه إذا أكل وشرب وجامع ناسيا لا  
يوجد تركها والصوم باق بقاء الامساك عن المفطرات فإن واحدا منها ليس يفسد الصوم  
عمدا علي توقف عليه في الباب الآتي والاعتذار بأنه تعريف علمي موجب القياس وعدم  
انتفاء الصوم في الصورة المذكورة استحسانا لا يخرج من تحصيله ثم أن المفطرات ممتنع في ثلثة  
المذكورة لأن الذي يصل إلى الدماغ وليس منها وكذا الذي يصل إلى الجوف لا من الفم  
مفطر وليس منها فلا وجه للاقتصار عليه من طلوع الفجر الصادق إلى غروب الشمس وهذا  
أولي من قولهم أنها رأتان المتبادر منه النهايات التعوي المتعارف وأولى من طلوع الشمس  
عليه أن عليه تولد مع صلوة النهار عجماء مع النية أي النية المعهودة وهي التي تعتبر بالشريعة  
نية من ليس باهل الصوم لعدم كونها معتبرة شرعا ومن قال بزيادة تولد  
احكم واجب ونفل الواجب قد يطلق ويراد به ما يعاين بالنفس في فعل الفرض وقد يطلق

في تعريفه

في تعريفه

في تعريفه

ويراد به ما يعاين بالنفس والنفذ معا فيكون واسطة بينهما والمصنوع علي كل منهما أما علي  
الأول فيما ذكره وأما علي الثاني فيقول في مسائل الصوم رمضان فريضة والمندوب واجب  
ومن لم يتنبه علي هذا قال ما قال وماذا بعد الحق ألا الضلال ومن قال راد بالواجب  
النفذ لأن الصوم في رمضان ثبت بديل قطعي لا شبهة فيه فقد أخطأ في كل من مقالتي  
آتي في الدعوي فلما ثبت عليه نفاذ ما في التذليل فلان ثبوت فريضة رمضان لا يكفي فيما ذكر لأن  
المراد من الواجب هنا غير منحصر فيه اعلم أن الصوم سبعة أقسام فرض وواجب مستنون  
ومندوب ونفل مكره مكره تنزيه ومكره كراهة تحريم والأول صوم رمضان وقضاؤه  
والكفارات لنظرهار والقيل والعين وجزاء الصيد وفدية الأذي في الأهم لم يثبت هذه  
بالقطع عندنا وعندنا والأجماع عليها والواجب المندوب والمستنون صوم عاشوراء مع  
التاسع والمندوب صوم ثلثة من كل شهر ويستحب كونها الأيام البيض والنفل ما خلا  
عن الأربعة المذكورة ولم يثبت كراهته والكره تنزيهيا صوم عاشوراء منه داخلة والكره  
تحريميا صوم أيام التشريق والعديد منه ما يتعلق بزمان بعينه الصوم الواجب الشامل  
للنفس ينقسم إلى عين ودين والعين ماله وقت معين أما يتعين أنه يكفوم رمضان  
أو يتعين العبد كالأنداء معين والدين ما ليس له وقت معين كقضاء رمضان وصوم  
الكفارة والمصنوع عن الأول لعدم نوبه وعن الثاني خاصة نعيان وفادة لمعنى زائد كصوم  
قد اطبقوا على أن العلم في ثلثة أشهر مجموع المصاف والمضاف إليه شهر رمضان شهر  
ربيع الأول شهر ربيع الآخر غدت شهرهما من قبل حذف بعض الكلمة ألا أنه جواز لا  
إجماع واشتبه العلم في المصاف والمضاف إليه حيث أعربا الجزئين ذكره الفاضل القفاري  
في شرح الكشاف فيجوز نية من قبل التوقيع باعتبار ثنائي جزئي الكلام الراجع إذا دخل  
لتعلقه بزمان معين في جوارزه بنية من التعليل علي توقف عليه في بيان الفرق الثاني ما بين  
وبين الزوال سيما في أنه علي خلاف الأصح بل خلاف الصحيح لقوله تعالى كتب عليكم الصيام

في تعريفه



لما روي عليه ان يقال انه عام حص منه البعض الذي لم يحج عليه فلم يكلف من الصبي والمجنون  
 جنون دليلًا ظاهريًا عام عن افادة الفرضية القطعية تدركه بقوله وعلى فرضية انعقد  
 الاجماع اتفقوا لولا ذلك لكان حقه ان يقول ولما جاع وبعد دليلًا آثم فتدبر وهكذا  
 يكفر جاحده بكون الكافر من الكفره اذا دعاه كافرًا قال انك تكلم بكلمة لم يوجب  
 وكان شغبًا وعائنة قد كثر على محكم وطائفة قالوا سبي ومذهب وبشدين  
 من كثره ذكره العلامة النجاشي في الناس وعليه قول بشرنا بطلب ما يصل  
 بن عطاء وكان خارجا عن الرضا ما بالي وبالكلمة يكونون رجالا كثره ورجلا يعني الخوارج  
 اذ كثره واعلنا في سبغته والمنذور واجب اطلق المنذور ولم يقيده بالمعين وان  
 كان سباق الكلام فيه لم يعم اختصاص حكم المنكوبة فالمراد من الثاني في قوله  
 وسبب الثاني النذر والمنذور مطلقا معناه كان او غير معين لقوله تعالى وليوفوا نذورهم  
 اعلم ان النقص المذكور عام حص منه البعض وسواء النذر بالمعصية وبالسبب بقوله  
 في الجارة كالمضوء لكل صلوة وما ليس من جنسه واجب كعبادة المخرجي ولم يبق بعد الاجماع  
 على وجوب ما بقي بعد التخصيص وبذلك فارق صوم رمضان ومنهم ان العقل دل  
 على عدم وجوب الصوم على المجانين والصبهان والاحباب لاخذ اطلاق التخصيص في نفس  
 الصوم لكان قطعية مثبتة لفرضية مع قطع النظر عن الاجماع الدال عليها وبه فارق نقص  
 النذر فقهدهم اذ لا دلالة عقل على عدم وجوب الصوم على المجانين انما ذلك بالسمع وهو  
 من جملة احباب الاخذ وانما الحق ان التخصيص المذكور ثابت بالاجماع ولا بد له من سند  
 وسواء المحقق في حقيقة فالاجماع كاشف عنه وقوله وعند عدم العلم بالناسخ يحمل على المثبتة  
 على ما تقر في موضعه فلا وجه لما قيل من شرط التخصيص المقارنة والمخصص غير معلوم فضلا  
 عن موثقه كونه مقارنا وما الجواب عنه بان سبب الوجوب في صوم رمضان وسوء شهود  
 الشهر من الشارع وفي المنذور وسواء النذر من وكان التائب بالاول فرضا دون الثاني

في قوله عليه ان يقال انه عام حص منه البعض الذي لم يحج عليه فلم يكلف من الصبي والمجنون  
 جنون دليلًا ظاهريًا عام عن افادة الفرضية القطعية تدركه بقوله وعلى فرضية انعقد  
 الاجماع اتفقوا لولا ذلك لكان حقه ان يقول ولما جاع وبعد دليلًا آثم فتدبر وهكذا  
 يكفر جاحده بكون الكافر من الكفره اذا دعاه كافرًا قال انك تكلم بكلمة لم يوجب

فترى بين كمال الرب والحب عبد فخرج عن سنن الصواب لانه على تقدير صحة ما روي  
 نفعا في دفع ما ذكره لان الكلام في الفرق بين الشيق المذكورين من حيث فعدا عما سماه  
 افادة الفرضية دون الآخرة لاني الفرق بين حكمها وانما قلنا على تقدير صحة ادلاستد  
 لمن كلام القوم بل هو خلاف ما في كتبهم فان مدار الفرق بين الفرض والواجب  
 المذكور في ما على ان دليل الاول قطعي دون الثاني ولا عبرة بسبب الوجوب والفرض و  
 سبب الاول يعني سبب صوم رمضان الشهود لا توجه عليه ان يقال لو كان سببه  
 جميع الشر لوقع الصوم العواجب في سوال لا وجوب قبل تمام السبب تدركه بقوله لو كل  
 يوم سبب وجوب صومه يعني ان صوم رمضان ليس عبادة واحدا بل عبادات  
 متعددة ولها اسباب متعددة بحسبها حتى قالوا اذا بلغ الصبي في ثلثاء الشهر لم يذمه ما  
 بقي لا بمعنى لان الصيام متفرق في الايام تنوق الصلوات في اليوم والليالي بل يشد فان  
 فان بين كل يومين ليلة لا يصلح لاداء الصوم اهلا وتمه يصلح لاداء الصلوة تماما ونفعا فيعمل  
 كل يوم سببا على حدة كوقت كل خلق ثم ان السبب الجزاء الاول من كل يوم لا يكاد يميز ان  
 يجب صوم كل يوم بعد تمام ذلك اليوم ولا الجزاء المطلق والالتجوب صوم يوم بلغ فيه الصبي  
 ولا وجه لان يكون الشهر سببا باعتبار جزئه الاول او باعتبار جزئه المطلق اذ لم يذم على الاول  
 ان لا يجب صوم ما بقي على من بلغ في ثلثاء الشهر ويذم على الثاني ان يجب صوم الكل في الصورة  
 المذكورة والنية من شرطه اي ان شرطه ان الصوم لا يختص بالربوع منه وفي  
 زيادة من دلالة علمي ان شرطه ان لا يطهارة عن الحيض والنفس والحداد شريطة واحدة  
 اعلم ان شرطه على ثلثة انواع شرطه وجوبه كالاسلام والعقل والبلوغ وشرطه وجوبه  
 كالنحو والاقامة وشرطه واحدة وادناه وقد مر بانه انما وسببته اي سببته اشتراط الصوم بالنية  
 يعني بقوله الصوم ركنا واحدا تمتد والنية لم يقينه فان قوله والنية تعينه مفسح عن انها لا بد منها  
 في مطلق الصوم لا بقوله ولانه يوم صوم الح لانه دلالة على حاجته الى النية غير ظاهر على انه

في قوله عليه ان يقال انه عام حص منه البعض الذي لم يحج عليه فلم يكلف من الصبي والمجنون  
 جنون دليلًا ظاهريًا عام عن افادة الفرضية القطعية تدركه بقوله وعلى فرضية انعقد  
 الاجماع اتفقوا لولا ذلك لكان حقه ان يقول ولما جاع وبعد دليلًا آثم فتدبر وهكذا  
 يكفر جاحده بكون الكافر من الكفره اذا دعاه كافرًا قال انك تكلم بكلمة لم يوجب



في صوم رمضان والكلام في اشتراط الصوم ما عني ما نبت عليه ونفسه عطف  
على نيته اي سفسره ما بهد الشارعية وهو ان يكون الامساك سعة وهذا ايضا قول  
المذاهب كقول الباقين والنفية كقولها في موضع واحد لم يرد في الاستقبال في المعطوف  
فانهم لا يصيام لمن لم يسه الصيام من القليل مبنى الاجتهاد به على ان يكون متعلق العلة  
بالفعل كما هو الاصل وقد شهد له ما في رواية الارطقي عن عابث بن ربيعة عنهما من قوله  
ممن لم يسه بيت مكان قوله لمن لم يصوم ونما قوله بعد ما شهد الاحاديث واما قوله ثم اتوا  
الصيام فنجية علينا اظهر من حجة ناحت قال ثم اتوا ولم يعل صوموا كما ان حجة قوله  
لا يصيام لمن لم يسه الصيام من القليل لنا اظهر من حجة علينا حيث قال من القليل ولم يعل  
في القليل وذلك ان من لم يسه الصيام او لم يعل الصيام او لم يعل الصيام او لم يعل الصيام  
لغيره منه واما ان في طرائق الامانة او في نفس الصيام حقيقي وفي شبهه على ما هو به ان يمتك  
المخالفة بما ورد في رواية الارطقي ومن لم يعل يصوم ولا يصوم على الصوم القوي  
لانه لو كان كذلك لكان الاكل غير سواه ويكون الفرق بينهما بالفتيل فمختلف المعنى بيب  
لا يابا على بني الفضيلة والكمال كما في قوله لا يصلح لغيره الا في المسجد او معناه لم يسه الصيام من القليل  
قد نبت فيما سبق على اندفاع هذا الجمل بما ورد في رواية اخرى من عبارة لم يسه بيت ولانه  
صوم يوم لا يفرغ عن تقريره احتجاجا بها بالنقص في مقابلته احتجاج المخالف بالنقص وتتم  
ما تمسك به اصحابنا على ما تمسك به المخالف بانه قابل للتأويل دون الاول والاصل عندنا في  
النصين حمل احدهما على التأويل وما يتل التاويل شرع في تقريره احتجاجهم بالقياس في مقابلته  
احتجاجه بالقياس على وجه يتحقق بالنية على وجه رجحان قياسهم على قياسه وذلك  
لان ما قالوا من ان الصوم عبارة عن الامساك عن المفطرات واما شرط النية لتبقي  
ذلك الامساك لانه يسه ما راعى التسمية والعادة فلما وجد في اكثرها مصادرها  
وجدت في جميعها رجحان جانب الوجود بالكتابة كما في النقل فان كل واحد منهما عبادة

قوله

قوله

عبادة امساك منعقر الى النية فلما جازى النقل بالامساك ما عني من الرجحان بالكتابة  
جاءهنا بالقياس الصحيح يرجح الى معنى في الذات وما عني بالخالف من شاد الصوم منعقر  
النية في اول الخبر لانه صوم فرض يرجح الى معنى في الحال لان الغرضية حال سترض  
على ذات الصوم والتمسك بالذات او الى من يرجح بالحال ومعنى قوله صوم يوم صوم  
وذلك اليوم بعض عليه بعض من النسخ شانه حيث قال في تقرير الوجه المذكور ولانه صوم  
ذلك اليوم فيوقف على صوم ذلك اليوم وهو الفعل لا على صوم آخر وفي قوله لا يسه  
القضا لان الامساك الخ وموسن تمام الوجه المذكور ولانه على ان التعويل على ما قلنا  
لا على ما وقع في بعض النسخ واهم عليه الشرح من قوله ولانه يوم صوم اذ لا تسمية  
لوجه اختلاف المذكور على من النسخ كما لا يخفى على من تأمل ما قلناه فاجابه فقال انه الجاهل  
الى الرشد فيوقف الامساك اي يتوقف مطلق الامساك على ان يتقلب  
بالنية بعد ذلك الادراك فضيلة الوقت الذي تنوت لاني خلف لان فضيلة  
صوم رمضان لا يقال الا بالنية قال من من فانه صوم من رمضان لم يقصد صيام الله  
كله واذا توقف الامساك واقترنت بالنية بالكتابة ترجح جانب الوجود فيجعل كانه  
النية بالجميع كما في النقل المرد صوم يوم كامل فانه انما في ذلك ما لا يجمع فلا اتجاه  
لا يقل عنه اي عند انهم يصير صايا في النقل من حين نوي ولا وجه لا قيل في دفعه ان هذا  
الامساك من اول النهار بشرط البصيرة صايا في هذا اليوم فلو لا يصير ورته صايا من ا  
اول اليوم كما شرط الامساك في قوله لان اشتراط الامساك في غير اوقات الصوم  
ليصير صايا في وقت آخر لا نظيره لانه الزام للخصم وهو لا يقول به والكلام على ما هو سلم  
عنده على اضعف عند المقدمة المار ذكرها العالمية فلما جازى النقل بالاجماع الخ لانها اركان  
يعني ان لكل منهما اركانا متعديا كالكوع والسجود والوقوف والطواف فيشترط فيهما  
بالعقد على ادائها اي لا يحل لبعض الاركان على النية لانه توقف على صوم ذلك اليوم وهو النقل

قوله

قوله

قوله



تقديره اسماك في اول النهار يتوقف على يوم ذلك اليوم وسوا النقل لا على قضاء لانه  
 محتمل الوقت فان خارج وضعه الشرعي للنقل والتوقف على الموضوعات الاصلية لا على المحتملات  
 واذا توقف النقل لا يصير بعده للقضاء حتى لا يصير بعض الصوم نفلا او بعضه واحدا فشرط  
 النية من اول اليوم يقع اسماك من اوله من العارض الذي يحتمل الوقت ومن حال النقل  
 الوقت من الموجب الى المحتمل لم يصح كالا يفتي وهو الاصح لا يذهب عليك ان يوجب  
 التحليل لا ياتي ذكره ان يقال وهو الصحيح والافرق بين المسافر والمقيم يعني فيما من شهر كل  
 الصوم بالنية وجواز ما لا من الدليل في المسافر والمقيم الدليل ما تمسك به في موضعين  
 ومن قصر بيان خلافه على اثني فقد قصر بادي نطاق النية لو قال نية لكان اولى اذ لابد  
 من تعيين جنس الصوم من بين العبادات ونية واجب اتم اتم في موضع التفصيل  
 واصل في مقام الاتمام بالبيان وذلك ان صوم رمضان لا ياتي بكل واحد ما ذكره وانما النذر  
 المعين فينا دوي باحدى الاولين دون الثالث قال الامام شمس المائة الرخسي في  
 اصوله فاذا انوي واجبا آخر كان من ذلك الواجب لان المشرع في الوقت قبل نذره  
 كان صالحا لا داوا واجب آخر اذا امره باليد بغيره وتلك الصلاحية لا يندم بغيره ان تصرف  
 النذر ويصير في محل حقه وذلك في جعل ما كان مشروعا لغيره واجبا بغيره فانما في الصلاحية  
 ليس من حقه في شيء فلا يصير تصرفه في ما ذابعت الصلاحية ما دوي الواجب الاخر بغيره  
 عزه بخلاف شهر رمضان فقد انتفى فيه صلاحية الاسماك لاداء الصوم آخر سوى الفرض و  
 بلغه بنية واجبا فلا يلغوية النقل وكان المحصنة على اختصاص المذكور بتقدير الدليل في  
 الفرض حيث قال ولما ان الفرض معين فيه سمي بقوله ثم اتوا الصيام الى الليل واما الاستدلال  
 بقوله ثم اذا استلخ شعبان فلا صوم الا رمضان فلا وجه لتمسك به على اصل ابي حنيفة كما سباني  
 انه يقول بادي واجب آخر في حق المعذور فيصاف باصل النية اي كل ما هو متعين في زمان  
 مصاب باصل النية كالمعذور في الدار مصاب باسم جنس وما هو الواجب في منزله الموجود

على ان النية في الصوم لا تكون في وقت واحد بل في وقتين مختلفين

على ان النية في الصوم لا تكون في وقت واحد بل في وقتين مختلفين

فلا يخفى ان يقال المتوجه في المكان انما يقال باسم جنسه اذ كان موجودا او في زمانه انما يوجد  
 بتعيينه فكيف يقال باسم جنسه وانما قيل ان يكون معذورا كالمريض انما يقال باسم جنسه  
 بانما في الصوم المشرع في الوقت لا ينع ان يقال باسم جنسه وهذا لا يحكم فلا يصلح دفعا  
 ذكره بل هو موجود آخر على ما ذكره المحقق في قوله ان قوله ان الفرض متعين فيه فيصاف باصل النية  
 كالمعذور في الدار مصاب باسم جنسه تحليل للمثله الاولى وهي ان الفرض الاول للصوم  
 ياتي بطائ النية وهو بالعمد القابل واذا انوي النقل او واجبا آخر الخ تحليل للمثله  
 الباقيتين وتقوم نظام ومن قرأ في صورة السؤال والجواب فتدبر عن نفع الصواب كالا يفتي  
 على انوي الباب وقد لغت الجملة لان الوقت لا يتبدل باختلاف الموقال بل مجرد الموجود  
 في الدار زيد لان الدار محتمل ان يجعل فيه بغيره في الاصل وليس من ضرورة بطلان الحرف  
 اذا لم يكن لازما بطلان اذا صام المريض والمسافر بنية واجب آخر هذه التسوية بين المريض  
 المسافر على ما نقله الناطقي عن الحاروني وموردا في محسن عن ابي حنيفة والمذكور في الاصوليين  
 الفرق بينهما ووجه ان ابا حنيفة لم ينع العجز عن اداء الصوم فانما عند القدرة فهو الصحيح  
 سواء اختلف المسافر فان الرخصة في حقه تتعلق بمحجز ما طعن تام السفر الظاهر مقادير موجود  
 في الايضاح ان هذا الوقت ليس بصحيح والصحيح انتمسا واما وموافقا لكرخي واما في  
 المحصن ذكره مشايخنا في ان الرخصة معلة بخوف اذنا والمريض لا يفتيه فكان كالسنة  
 في تعليق الرخصة بمحجز فتدبر والفرق على احدهما كانه ملزما على الرواية الاخرى لا حاجة  
 الى تقدير الوجود وليس الامر كما قلنا لان الوجود المذكور لا يمتشي فيه لعدم التعميم فيه وموجبا  
 انه لما كان له عرف هذا اليوم الى حاجته الدنيوية كان له اي حاجته الى نية بالفرق الاولى  
 هذا في المسافر واما في المريض فقال الامام الناطقي قماش التسوية بينه وبين المسافر على  
 رواية نادر ابي يوسف يوجب ان يكون في المريض ايضا جازا عن التطوع ما ثبت  
 في الذمة كما عرفت فيما تقدم انه يبرح وحكم الدين الثبوت في الذمة فالغاي في قوله فلا يجوز

على ان النية في الصوم لا تكون في وقت واحد بل في وقتين مختلفين



تبرهية وقوله لا تفر متعين بيان الوجه التدقيق بغيرها موضع نظر وسواء مفهوم قوله  
يجوز الآية من البديل ان يكون البيت صوابا ليس كذلك لكونه يوافق مع طلوع الفجر جاز  
لان الواجب قرآن الآية بالصوم لا بقدرها صرح به في الثانية وفي الاخرى ان القيلس يقتضي  
ان يكون الآية مقارنه للشروع في الصوم كما في الصلوة انا انما استطعنا اعتبار القياس  
وجوزنا الصوم بنية متقدمة على الشروع في الصوم ضرورة دفعا للحج وعليه يوافق هذا ورد  
قوله فلا بد من التعيين من الآية اذ من موجب تحليله والمحلل تدافع فتأمل بنية قبل الزوال  
كانت في ما قد مر من التحلل في عبارة المختص وهي ما بينه وبين الزوال اذ كان قد ان  
يقول بنية قبل نصف النهار فان مبني انتظام قوله فيا سيارتي فيجب قرآن الآية بالنية على  
ذلك ومن رام صلاحه فقال في قبل نصف النهار لم يدانته برفع الغرق بين المتكول  
عن المختص والمتكول من الجماع الصغير والمص لم ينفذ كالايحيى وقال ان في يجوز هذا في  
احد قوليه وجه اطلاع ما روينا في رد قول ما كذا فانه لا فضل فيه من ما قبل نصف النهار وبين  
وحيث نحل على ما قبله بدليل ذكره بقوله لانه عبارة الخ وينبغي ان يفسر في ذلك عليه على  
الكفاية حتى لو ثبت الرواية بنظر البعض سقط من الجميع والاعتماد عن اقدم اذ الصوم واجب  
غداه روية الهلال ولا يتوصل اليه الا بالنظر فيجب وجوبه وبهذا التفصيل بين ان عبارة  
ينبغي لا ينبغي فمنها لان الظاهر منها عدم الوجوب فان رواه لزمه رواية الهلال قبل  
الزوال او بعد وهو لليلة المستقبلة عندنا في حيفه ووجهه وقال ابو يوسف اذ كان  
قبل الزوال او بعد الى وقت العصر فهو لليلة الماضية اما اذ كان بعد العصر فهو لليلة  
المستقبلة كذا في الفتحة وانما رد قولها ذكره المص في التجنيس وبهذا التفصيل  
بين فائدة التمسك في اليوم التاسع وطلوعه الاحمال في قوله فان رواه وان عم  
عليهم ابي سيرة ونهم سبحانه ونحو من قولك غمشت الشيء اذا عطشه فهو مفهوم  
فاكلوا العتق عبارة احاديث في العتقين فاكلوا عدة شعبان ثلثين ولان الاصل

وهو من قوله لا تفر متعين بيان الوجه التدقيق بغيرها موضع نظر وسواء مفهوم قوله يجوز الآية من البديل ان يكون البيت صوابا ليس كذلك لكونه يوافق مع طلوع الفجر جاز لان الواجب قرآن الآية بالصوم لا بقدرها صرح به في الثانية وفي الاخرى ان القيلس يقتضي ان يكون الآية مقارنه للشروع في الصوم كما في الصلوة انا انما استطعنا اعتبار القياس وجوزنا الصوم بنية متقدمة على الشروع في الصوم ضرورة دفعا للحج وعليه يوافق هذا ورد قوله فلا بد من التعيين من الآية اذ من موجب تحليله والمحلل تدافع فتأمل بنية قبل الزوال كانت في ما قد مر من التحلل في عبارة المختص وهي ما بينه وبين الزوال اذ كان قد ان يقول بنية قبل نصف النهار فان مبني انتظام قوله فيا سيارتي فيجب قرآن الآية بالنية على ذلك ومن رام صلاحه فقال في قبل نصف النهار لم يدانته برفع الغرق بين المتكول عن المختص والمتكول من الجماع الصغير والمص لم ينفذ كالايحيى وقال ان في يجوز هذا في احد قوليه وجه اطلاع ما روينا في رد قول ما كذا فانه لا فضل فيه من ما قبل نصف النهار وبين وحيث نحل على ما قبله بدليل ذكره بقوله لانه عبارة الخ وينبغي ان يفسر في ذلك عليه على الكفاية حتى لو ثبت الرواية بنظر البعض سقط من الجميع والاعتماد عن اقدم اذ الصوم واجب غداه روية الهلال ولا يتوصل اليه الا بالنظر فيجب وجوبه وبهذا التفصيل بين ان عبارة ينبغي لا ينبغي فمنها لان الظاهر منها عدم الوجوب فان رواه لزمه رواية الهلال قبل الزوال او بعد وهو لليلة المستقبلة عندنا في حيفه ووجهه وقال ابو يوسف اذ كان قبل الزوال او بعد الى وقت العصر فهو لليلة الماضية اما اذ كان بعد العصر فهو لليلة المستقبلة كذا في الفتحة وانما رد قولها ذكره المص في التجنيس وبهذا التفصيل بين فائدة التمسك في اليوم التاسع وطلوعه الاحمال في قوله فان رواه وان عم عليهم ابي سيرة ونهم سبحانه ونحو من قولك غمشت الشيء اذا عطشه فهو مفهوم فاكلوا العتق عبارة احاديث في العتقين فاكلوا عدة شعبان ثلثين ولان الاصل

الاصل بقاء الشهر الاصل في كل شيء موجود بقاؤه الى ان يوجد ما يزيله وشعبان موجود  
فيبقى الى ان يتحقق ما يزيله من روية او اكمال عدة قال الزاهد في شرح المختصر ومن قال  
رجع الى الجنتين فقد خالف الشروع قال رسول الله عم من اتي كاهنا او نجسا فصدقه بما  
قال فهو كافر بانزل على محمد ولا يصومون يوم السبت اليوم الثامن لا يستحب  
يوم السبت الا اذا غم الهلال واما اذا كانت السماء معيبة ولم يكن في نظر الهلال ما يمنع  
الرؤية من جبل وغيره فلا يستحب يوم السبت لعدم الشك كذا قيل وفيه نظر نفق  
على وجهه باذن الله ومن قال ويوم السبت هو اليوم الذي يتم به الثمانون لم يستكمل  
ولم يهل الهلال ليلة السبت واستدارت السماء بالتمام لم يصح في الاقتصار على الاستدراك بالتمام  
وكذا من قال بان غم الهلال رمضان في اليوم التاسع والعشرين من شعبان فوقع  
في اليوم الثمانين انه من شعبان اور رمضان حيث فصل اليوم التاسع باذكاره لا اقصا  
له بل يومه وليلة الثمانين لقوله عدم الايضام اليوم الذي يستكمل فيه حديث مجهول  
وقيل للاصل له وهذا المسئلة على وجهه هي على ما ذكره شيخ الاسلام في بسوطه سبعة  
والمص جعلها خمسة وذلك ان التردد في وصف النية يجعل الشهر دسسين الوقتي وجوب  
آخره بينه وبين الطلوع والمص لم يفرق بينهما بجعل كل قسم على حدة كما فعله شيخ الاسلام  
وكذلك ذكره التطوع مطلقا فتأمل في رسمه ورد على الشئ في حيث فرق بينهما  
فخرج الاقسام السبعة الى خمسة ومن ان المص ترك بعض تلك الاقسام حيث  
قال وهذه المسئلة على وجهه ذكره المص منها خمسة فقد دسم وهو مكره ولا ريب  
وذلك ان قوله لا يصام صيغة تعني النهي وقد تقرر في الاصول ان النهي عن الافعال  
احسية تقرر المشروعية وبورث الكراهية وان ظهر انه من شعبان انما يظهر  
من شعبان بعد تمام رمضان فاكمل من الاضطر في قوله وان اضطر لم يقضه الاضطر قبل  
ظهور ما ذكره لا الاضطر بعد ظهوره كما توهم لانه في معنى المظنون حيث شرع فيه على احتمال

منه انما يستكمل فيه حديث مجهول

منه انما يستكمل فيه حديث مجهول

منه انما يستكمل فيه حديث مجهول

منه انما يستكمل فيه حديث مجهول

منه انما يستكمل فيه حديث مجهول

منه انما يستكمل فيه حديث مجهول

منه انما يستكمل فيه حديث مجهول



ان عليه صوما وان ان ليس عليه ولا قضاء للمطنون لشدة مسقطا لاعتناء القضا  
مستوطا بالانترام او بالانترام وكذا الاقضاء لانه معناه وانما قال في معنى المطنون لان ليس  
بمطنون بل شكوك ومن لم يتب له هذا قال ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال ومن قال  
لان معنى المطنون حيث ظن ان عليه صوما لم يصيب في قوله حيث ظن كما لا يخفى قال في البراءة  
واختلف المجتهدون في الصوم للمطنون اذا اخذ به بان شرع في صوم على ظن انه عليه ثم تبين انه  
يس عليه فانظر متقدا قال المجتهدان المشقة لا قضاء عليه لكن لا يصل ان يصح فيه وقال في قوله  
الا ان هذا دون الاول اذ ليس فيه تشبه باهل الكتاب يجهز به لوجود اصل البنية هذا  
في الصحيح المقيم بالاتفاق وفي المريض المسافر على صلها لا على صلها لانه ان المريض والمسافر  
اذا صام في رمضان بنية واجب آتت عنده من قال ان كلامه هنا فاهم لم يصيب لانه  
منه عنده فيكون ناقضا لما بناه في باقي الامة من الواجب الكامل وهو الصحيح لا يقال  
فعل في هذا ليكون قوله فيما تقدم وهو كونه على خلاف الاتصاف الحسن تذكرت بقوله وانكر اهت  
كصورة النبي لان المنه عن الظاهر انه اراد بالهبة ما في قوله لم لا تقدموا علي رمضان بصوم  
يوم وبصوم يومين يمشك اليه قوله هو التقدم وير عليه ان هننا هنا او هو ما في قوله لم  
لا يصام اليوم الذي يستك فيه انه من رمضان الا تطوعا وهو يجوز في محل الواجب  
ومن قال في الصورة المذكورة انه لا يجزئ انما شكك به لا يجوز الصوم وانكر اهت  
لصورة النبي اراد النبي عن التقدم على رمضان بصوم يعني ان المنه حقيقة التقدم عليه  
بصوم رمضان على ما في الاشارة وما في تبعية هذا بيان ان في صورة النبي تناول  
لا يخفى فيه ان ذلك كراهة ضعيفة لا يورث نقصا في العبادة ومن قال لان النبي ورد  
في التقدم بصوم رمضان الا انما كان مثل صوم رمضان في الغرضية اثبتا فيه نوع  
كراهة فقد سبى في قوله في الغرضية سهوا ظاهرا ومن قال انما اثبتا الكراهة تناول  
علوم نبي حديث وهو قوله لا يصام اليوم الذي يستك فيه فقد اخطا ولم يدرك تناول

في قوله  
في قوله

في قوله  
في قوله

تناول النبي لما نحن فيه فاما حقيقة الصورة لما روينا اراد قوله لم لا يصام اليوم الذي يستك  
فيه ازمن رمضان الا تطوعا او التطيل بالاشتغال المذكور فيه وهو باطل منه جهة على ان نفي  
في قوله انكم اذا كان ابتداء ما لا يري وجه قول الزلمي هننا ومارواه صاحب الهدي  
من قوله من صام يوم فقد عصي بالقاسم وقوله لا يصام الذي يستك فيه الا تطوعا لا اهل  
ويروي الاول موقفا على عمار بن رباب روي عنه وهو في قوله كما لم نفع لان الجواب الاول  
غير مذکور في الهدي من صام لم يخ فرية ما فيها مزية ومن المقصدين لشرح هذا الكتاب  
من زعم كان نعمة حيث عد الحديث المذكور رابع الاحاديث التي ذكرها الحسن علي سبيل  
الابتداء بان لا يكون موافقا لصوم كان يصوم في ذلك اليوم ولما كان استئصال الشئ  
في ذلك بقوله لم لا تقدموا علي رمضان بصوم يوم الحديث تدارك الجواب عنه بقوله و  
المراد في والمراد بقله لا تقدموا قبل لان التقدم على الشئ بالشيء انما يكون من جنس ذلك  
الشيء فيكون التقدم على رمضان بصوم رمضان وير وعليه ان انواع الصيام كلها من جنس  
واحد ثم ان العبادة الصحيحة ان التقدم على الشئ انما يكون من جنس ذلك الشئ  
والمراد من التقدم على تناول المذكور القصد والنية اذ لا يمكن لصوم غيره ذلك فان قلت لم  
خصص يوم ويومين بالذكر والحكم كذلك في الاكثر ايضا قلت ما ذكر قل فعلته كانت  
منظمة العفو كما في كثير من الاحكام فكان احق بالعرض يعرف الحكم فيما فوفه بطريق الدلالة اقتدا  
بعلي وعائشة انه ذكر في الغاية رد علي المص ان عليا ربه مذهبه خلاف ذلك فانها كانت  
ليصومانه ويقولان تصوم يوما من شعبان احب اليهما من ان تغله يوما من رمضان  
وما لا يخفى قول عائشة ربه ما من مسعود ربه قال لان افله يوما من رمضان واقضى حجت  
الي من ان تؤمم زيادة في رمضان فقال ما سمع قوله لم حدوا ثلثي ويحكم من هذه الحكمة  
فقال هذا من الثلث لامن الثلثين وبما قرأته في ما قيل لانها كانا يصومانه بنية رمضان لانه  
يودى قبل اوانه يعني ان النبي في حديث المذكور معلول عليه وهو ان الصوم قبل اوانه ولا يذ

في قوله

في قوله

في قوله

في قوله



ذلك في الطوع فلا يكره وانما قيل والدليل على ذلك ان ما قبل الشهر وقت لظهور الصوم  
 الشهر فلا يتصور التقدم بالتطوع فليس شيء الاثر ان اراد التقدم بالتطوع على رمضان  
 فالتزويج غير تام واللازم ما ذكره ما قد مر ١٥١ اراد التقدم به على وقته فالتقريب غير حاصل  
 وذلك ظاهر الي وقت الزوال حقه ان يقول اني ان يذهب وقت النية لما عرفت  
فيما تقدم ان يذهب قبل الزوال في العيق او يقول اني العفو فكله فهل منسحق ترجيح ما في  
المختصر على ما في الجائع الصغير فقال المصنف اي انه العيصان المذكور في الحديث المقتول من عمار  
 بن السرح فانه الاثر في هذا الباب في حكم الجرح اذا دخل للمراي فيه ويجوز ان يكون ما ذكر  
 طه كل من الاثر من الصوم والافطار وانما الثاني فقد بين انهما وانما الاول فكلان في عدم  
 الصوم تقدم عدم المبالاة بالنواض ومنهم من قال اي انه الرد فوض لان من ذهبهم نكح  
 ان يصام يوم الشك عن رمضان ولا يخفى ما فيه من البعد لعدم العهد بهم ومن ذهبهم علي ان  
 حقه ان يقول اي انه الرد فوض بان يستفيج المراد من التضييع في النية التمرديد فيها واصلة التقييم  
 يقال من في الامم اذا تفرق فيه بين امرين كل واحد صوم رمضان في يوم الشك وموسم وادب  
 آخر قد قدم ما منهم من ان يكون في كراهة الا انه خلاف الجلي حفته في حق المحدث لشره وعهده  
مسقطا يعني انه في معنى المطلقون وقد مر بيان يجب ان لا يقصد زيادة عبادته ببيان  
 عن الغاية بل فيها ابهام عدم الرواية عن اصحابنا في هذه المسئلة وكذلك حلت عنها  
 عامة الكتب وان لم يتقبل الامام شهادته الامام قد تبين ثمانية الغر عليها وقد لا يتقبلها  
 سباني بيانهم والكلام هنا في مقام آخر ولذلك لم يتعوض بقولها وعدة ومن لم يتنبه لذلك  
 قال وحصل تبيينه او لم يذكره ثم شرع في تفصيل ذلك لم يحسن كما لا يخفى وقد راي ظاهره فيجب  
 العمل به لان المكلف يتعبد بما ظهر عنده وان لم يظهر عنده وهداه من تمام الاستدلال انه  
 بطريق العقول كما تراه من قال ولان المكلف يتعبد بما عاين وان لم يشك في ذلك في حق غيره  
 ان اقله بالواقع هذا التخصيص منه لا يرب عدة التعليل الذي عول عليه بل برده ضرورة ان

نحوه

نحوه

نحوه

ان موجبه العموم وشمول الحكم لجميع المخططات حقيقة تعني عنده على ما سياتي في التيقن دعوى  
 التيقن هنا لا بد قبل ظهور احتمال الخط وتوثر عن التمر بالرواية وموتومة الخط فانهما  
 يطلق القضا بمراد ما شرعنا كما في شهادة العاقل قبل وبني اننا متمكنة لاننا مساوي غيره  
 في النظر ظاهر او الخط واحد البصر ووجه الذي وجدنا في فائده فالتقدم عدم اخذنا به بالرواية من  
 بين سائر الناس فيكون غائطا وكان هذا القائل غافل عن قول الحسن فيما سياتي و  
 لا فرق بين اهل المع ومن وروى من خارج المع او عن سائر ما نحن فيه والافان من المداوات في  
 المخططين من وروى من خارج المع ومن في بقي المناشئ لا بد من التنية عليه وهو ان التنية  
 المذكورة فيما اذا تفرق بالرواية ولا طاعة بالسواء وانما انزويها وفي السواء طاعة فكلها التنية  
 ومع ذلك قد مر وشهدا وتقدم صلاحية لها او لفقدان شرط قبولها فعلى هذا لا بد من  
 تقييد عدم القبول المذكور فيما تقدم بان يكون ذلك عند تعذره بالرواية بل طاعة في السواء فان  
 شبهة اي اوردت رد الغاي شيها وتة بدليل شرعي شبهه ومن استظهر رد الغاي شي  
 شبهها وتة عن حيث لا اعتبار وقال ان تعذره بالرواية يوم العطف فيه يقع الشبهة لم  
 ينفع عن ذلك الخلاف الذي ذكرنا بعيد هذا هذه الكفارة انما قال وهذه احتمار  
 عن سائر الكفارات فانها لا تنذري بالشبهة على انفع منه قال انها اي كفارة  
 الخط لان جهة العقوبة فيها راجحة وتهدد الجري فيها التداخل دون سائر الكفارات  
 ولا يجب على الخطي وانكسر بخلاف كراهية كفارة اليقين فمن اسقط عبادة هذه وقال  
 والكفارة تنذري بالشبهات لما فيها من معنى العقوبة لم يصيب اختلف المشايخ في  
 اي في وجوب الكفارة ح لعدم الرواية فيمن اصحابنا المتقدمين وقيام الدليل عن  
 الطرفين فيقول يجب الكفارة لتيقنه بالرواية والامام لم يرد شهادته ليرصيه شبهة  
 وقيل لا يجب لقوله صومكم يوم يصومون وهذا ليس بيوم صوم في حق الجماعة  
 وقال صاحب المخطوط العتيق ان يجب الكفارة لان الوجوب عليه للاحتياط فان

نحوه

عامة اصحابنا

وكذا ان ما شرعنا  
 خبره فانما هو في حق الشبهة



ليس الوجوب عليه ما قدمه من قوله صوم الروية قلت اني لانه معلل بالاحتياط  
 فانهم قبل الامام شهادة الواحد العدل قال في الذخيرة كان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن  
 الفضل يقول ان كانت السماء متغيرة لما قيل شهادة الواحد اذ افسره وقال رايته  
 الهلال خارج البلد في الهواء او يقول رايته في البعدة بين خلل السحاب في وقت ينزل  
 في السحاب ثم يخيل ما يدور هذا التفسير لا يتقبل لك ان التهمة ويستطر العادلة قال  
 المصنف في التجنيس وروى الحسن بن علي بن حنيفة انه قيل شهادة مستور حال على رؤيته  
 الهلال ومسا الصبيح لان قول العاصم في الدنابات غير مقبول انما لم يقل مردود لان الحكم  
 فيه التوقف قال تارة ان حكم فاسق نبيا فينبو ولا حاجة الي تقييد الدنابات بالتي يمكن  
 عليه ما من جهة العدل لان قبول قول العاصم بعد التوقي في ما لا يمكن تليقها من جهة العدل  
 لا ينافي في عدم قبوله بمعنى التوقف بل حقيقة فانه لو احكم التوقف لما منع له التحري وما قرنا  
 يتبين انهم قال لان جبر العاصم في الدنابات مردود ولم يصيب ان يكون مستورا  
 لو قال ان يكون ظاهر العادلة او مستورا كان اولى لان التاويل يجوز قوله لا او غير  
 عدل لا يخرج منه الاخير فقط والمصور من اليعرف بالعدالة ولا بالعدارة وفي الذخيرة ذكر  
 الطحاوي انه قيل شهادة العاصم وعلي هذا الاجمال للمذاهب المذكورة لانه شهادة من وجه  
 ولذلك شطر فيه ان حضوره بالجلس القاضي والعدالة ولا يكون ما زما الابد العضا والاول  
 وهو ظاهر الرواية عن ابي بابر اصح لان المراد من الشهادة في الفضل الشهادة من كل وجه  
 وهذه ليست كذلك وكذلك لا يشترط البرية والكورة واجبة عليه ما ذكرناه يعني الذي  
 ذكره بقوله امر ديني ولا يذهب عليك ان الاحتجاج عليه لا يوجب الشهادة في حق من بعدهم  
 ما روي عنه من قوله شهادة اعرابي في ذلك رده ابو داود والترمذي لا يظنون في  
 مجموع تلك الشهادة بل يتبين هلال شوال وهذا ظاهر وان خفي على من قال يعني و  
 لم يرد الهلال لا يظنون فيماري الحسن بن علي بن حنيفة قال في الذخيرة قال ابو حنيفة

رواه

رواه

في نسخة

وابو يوسف يصومون في الغدوان كان يوم الحادي وتدين ولا يظنون للاحتياط بل جاز  
 ان ما رآه حيال ولا هلال وعن محمد بن ابي نعيم يظنون سئل عن هذه المسئلة فقال  
 يشترط لظفر حكم القاضي لا يقول الواحد يعني يشترط بنا لا ابتداء وليس به الطريق والشرط  
 نظير هذا كما توهم لان محتملهم بالكون اصالته بل في موضع سبع شئ آخر على ما بين في هو منقذ والشئ  
 فما نحن فيه اصاله خاصة كان بناء على ثبوت امر آخر والفرق واضح وفي الذخيرة قال شمس الأئمة  
 اهلوا في هذا الاختلاف فيما اذا لم يرووا هلال شوال والسما اعممية فاما اذا كانت متغيرة فانهم  
 يظنون بلما خلاف وهذا اذا شهد على رمضان واحد واما اذا شهدا شئ فانهم يظنون  
 بالاتفاق وان كانت السما مسحوبة اليه اشراق القدوري والحاكم في المنعقي بناء على ان الشايات  
 بشهادة القابلة قبل هذا انما يقع على قولها دون قول ابي حنيفة والحقيق انه لا حاجة له على قولها  
 ايضا لان ثبوت النسب بالزمن من القايم بتمام العدة وشهادة القابلة ما فيه ما انما هو في  
 تعيين الولد على ما اتي في باب ثبوت النسب حتى يولد جميع شئ من يتابع محلكه كذا قال  
 المصنف في مختارات النوازل يقع العلم بجبرم المراد من العلم بهما على ما ذكرني السابق ما  
 يوجب العمل ومو غالب المظن لا اليعين كما توهم قال في الحاشية فان كان من صحيحه فشهدوا  
 على رؤيته الهلال في المص لا يتقبل ان الشهادة من يقع العلم بشهادتهم واختلفوا في تقديم  
 ذلك على ابي يوسف انه قد روي عن كافي القسامة وعن محمد بن حنفية بنوا لاجر من كل جانب  
 هكذا روي عن ابي يوسف وروى انه قيل شهادة اهل محلة ولا يذهب عليك ان قوله واختلفوا  
 في تقدير ذلك يعني في تقدير من يقع العلم بشهادتهم صريح في ان مرادهم من العلم بهما ليس  
 العلم اليقيني الحاصل بالجلد لمسا تر بل العلم الظن للموجب للعلل لان التمسد بالروية في مثل هذه  
 الحالة القابلة ان يقول لست انا التمسد بالروية في مثل تلك الحالة ليسم العلم لكن لا يرتب  
 عليه وجوب التوقف فيه الى ان يبلغ الحد المذكور انما ترتبه على ان يكون اختصاص جماعة بالروية  
 في مثل تلك الحالة موصفا للعلم ويكون ان يقال راد التمسد المذكور تنج جماعة لا تنزوا واحد فم قيل

في نسخة

في نسخة



في الحاشية قال في نسخة الكوفي في الصحيح من مذهب أصحابنا ان الخبر اذا استفاض و  
تحقق فيما بين اهل البلدة الا في بلدهم حكم هذه البلدة ذكره في النسخة ومن ههنا يتبين ان  
المسند في يوم الاثنين من شعبان سببا آخر ما هو المشهور المذكور فيما سبق وهو  
احتمال ان تحقق الرواية في بلد ابي وريستقيض الخبر فيما بين اهل هذه البلدة بعد ذلك  
وهذا هو الموعود من وجه النظر فتدبر وفي الصوم الاحتياط في الايجاب ذكره باقتضاء مساق  
الكلام والافوض في بيان تقدم ولا يفتي في العادة الا بشهادة رجلين عدلين من غير محدودين  
في القدر كما في سائر الاحكام مخرج ذلك في شرح الطحاوي وحيث لا يالمس بقوله كما يشبه  
سائر حقوق وفي النسخة نقل عن المتن في ذلك شهادة الواحد وهو الصحيح  
ما ذكره على رواية النقاد المذكورة بعينه هذه الاحتمال انهما لا تتعلق به نفع العباد  
للاصح وقد فصل بينه وبين المعلن بالاجنب ولو ذكر الرواية السائدة ثم قال والاصح ظاهر الرواية  
لا تتعلق به نفع العباد في المكان الكلام للمعلن الخلل المذكور وهو التسليم بالاجنب  
في نفع آفة وهو الاحتمال من اصح فحق المقام تقدير الكلام المذكور باداة التثنية لا باداة الجمع كما ذكر  
الرواية بكاف التشبيه ومتفق الرواية ما ذكرنا بلام التعليل الى علمه ذكرنا بما تقدم  
ما ذكره بقوله لان التفرقة الرواية في مثل هذه الحالة الخ طلوع الفجر الثاني اختلف المشايخ في الجعة  
الاول طلوعه ام لا استطارة وانتشاره وقال في نسخة الكوفي في الاول جرد الثاني  
اوسع والمصل هذا لا حوط وعندي ان التشبيه بالخطب لثبته على ان الجعة لاول طلوعه وتفصيل  
ذلك ان الفجر جرد صادق وموالتا وكاذب وهو الاول قد مر في باب موافقة الصلوة  
لقوله لا تكلوا واشربوا روي البخاري بسنده الى سهيل بن سعد يعني انه قال انزلت  
ونكروا انه جرد حتى تبتين لكم الخطب الابيض من الخطب الاسود ولم ينزل من الفجر كان رجال  
اذا ارادوا الصوم ربط احد من في رحيله الخطب الابيض والخطب الاسود ولا يزال ياكل حتى  
يتبين له رؤيتهما فانزل الله تعالى بعد من الفجر فكلوا مما بايع الليل والنهار وفي حديث عدي بن

في حد الكثرة قال في النسخة واما اذا كانت متعينة لا يقبل شهادته الواحد في ظاهر الرواية  
خلافا لروايي للمسند عن ابي جعفر انه يقبل شهادته رجلين او رجل وامرأتين وعن ابي يوسف  
انه قال يعتبر في ذلك جمع عظم وروي عنه انه قد رده بعد التمسك وعن حلف ابي يونس  
انه قال خمسة تبلغ قيل وعذ الي حلف الكثرة لا يعتبر الرضا وعن محمد انه قال يقوض مقدار  
الثقة والكثرة الى رأي الامام انتهى قال المسند في التمسك وهو الصحيح لان ذلك يختلف باختلاف  
الادوات والامكن فكان الحكم فيه رأي الامام وهذه التفسيرات بين ان الخلاف مهم في موضعين  
احدهما اشتراط الجمع لكثرة فيه وثانيهما حدا كثره المتعينة على اصل التاكيد بشهادة اهل البلد المذكور  
في الكتاب اما هو الخلاف في الموضع الثاني والفرق بين اهل مصر ومن ورد من خارج قال في  
النسخة انما لا يقبل شهادة الواحد على هلال رمضان اذا كانت السحابة معيبة اذا كان هذا هو  
من المصنف اذا جاء من خارج المصنف او جاء من اهل الامكن في سفر ذكر الطحاوي انه يقبل شهادته  
وهذه اذ كثر في كتاب الاستحسان وذكر العترة روي انه لا يقبل شهادته في ظاهر الرواية وذكر  
الفرقي انه يقبل وفي الاقضية صحيح رواية الطحاوي واعتد عليها لقلة الموانع فان حواء الصواء  
صحي فنجوز ان يراه دون اهل مصر واليه الاشارة في كتاب الاستحسان يعني كتاب الاستحسان  
من الاصل ولقطة فان كان الذي شهد به كثر في مصر ولا علة في السماع يقبل شهادته  
فان فيه دلالة بطريق المفهوم وهي مقبولة في الروايات على انه اذا ورد من خارج لم يقبل  
كما اذا كان بالسما على داره بالاشارة ما يتبادل العباد لا الاكثارة المصطاحقة في الاصول  
يشترط الدلالة بطريق المفهوم وكذلك ان كان في مكان مرتفع في مصر باختلاف الطلوع  
والغروب باختلاف المواضع في الاتباع والاختصاص قال في حزانة الاكل اهل الاسكندرية  
سقطون اذا غربت الشمس ولا يظن من علي بن ابي طالب انها تراه بعد حتى يغرب لانه انتهى  
هنا على رواية الطحاوي واما في ظاهر الرواية فلا جرة لاختلاف المطالع حتى لو صام اهل  
بلدة ثلثين يوما للرواية واهل بلد اخرى تسع وعشرين يوما فليهم قضاء يوم مخرج هذه



عالمهم قال م انه ذلك سواد الليل وبياض النهار ومن قال ان الخط الابيض اول ما يبدو  
من البحر الصاقي وهو المعتبر في الناقص كالخط الممدود والخط الاسود ما يده مع من عس الغيل  
وهو النجم المستطيل والكاذب وذهب السرخان فقد خط في قوله وهو النجم المستطيل  
خطا فاحشا لان ذلك النجم ايضا بياض سب وكذب السرخان ثم يعقبه الظلام فذلك سب  
كاذبا وما شبه بالخط الاسود من عس الغيل انما هو من ذلك الظلام رجل الصبح في شهر  
رمضان جنبه فصوره تام انا على قوله بعض اصحاب الحديث يعمدونه في حديثه بل هو من  
من الصبح جنبه فاصيام لم يمد ورب الكعبة قال ولما قوله في كاذبا بان شره واهل بي قولي حتى يتبين  
واذا كانت المبشرة في قوله من اجزاء الليل جبا فالاغسال يكون بطلوع النجوم وروا  
امر الله تعالى بالصوم كذا قال الامام شمس المائمه السرخسي في البسوط وعندي في نظر لان في  
الاستدلال المذكور على تحقق المنة بين اباحة المبشرة الى اخره من اجزاء الليل وجوب  
الاغتسال في بعض اجزائه ولا حجة له بالبدون الاغتسال ولو كان وجوب الاغتسال في بعض اجزائه  
منافيا للملك الاباح كان وجوب الصلوة فيه ايضا منافيا لها واذا لم يكن هذا منافيا لكان لا يكون  
ذلك منافيا بطريق الاولى والصوم هو الامساك او تحديد عن المك تلى التي تاتى  
لها على معرفة حد وعقبه بباب في مسائل لها شدة حاجتها اليها وهذا من الاعتبارات اللطيفة  
التي تزدبرها عن الاكل والشرب والجماع قد عرفت فيما تقدم ما في هذا التفصيل من القصور  
فقد ذكر في قوله انها ايضا كلام سبق ذكره قبل ان انهارا الشري من مطلع النجم الصادق الى  
منزلة الشمس بل ان الله تعالى اباح المفطرات ثلث في الليل الى الخط الابيض وهو التعيين  
الصاوي ثم امر بالصوم الى الليل وفيه نظر فلا دلالة فيما ذكره المدي انما دلالة على ان الوقت  
الذي صوم عيار الصوم مبدأة مطلع النجم الصادق ومنتهى منزلة الشمس وان ذلك  
الوقت هو السبقي لها والشري فما ذكره عا ساكت عنه واعتبر على المذكور بان  
منقوض طردا وعكسا اما الاول فبان مجموع ما ذكره تحقيق في الحايض والنفساء والصوم فيها

في قوله

من قوله

في قوله

في قوله

في قوله

في قوله الثاني فكل الناس فان صوم باق ولا امساك فيه واجب بان الامساك المأمور  
المذكور في الحديث تحقيق في الصورة الاولى لا تقدم شرط وهو الطهارة عن الحيض و  
النفس وانه غير متقدم في الصورة الثانية في اعتبار الشرع وان كان متقدما حقيقة  
ولما راع ولما يهنا هذا الاعتبار وانما قيل في الجواب عن النقض طردا ان الحايض خرجت  
عن السليمة لا دلالة شرعا فلا يجدي نفعنا في دفع كيف والامر بغيره تقديره يعني ذلك النقض  
لانه في حقيقة اللغة اتهم عبارة حقيقة اخر ان عن الجملة اللغوي فانه ايضا من اللغة ضرورة  
انه موضوع بالوضع اللغوي لورود الاستعمال على وفق هذا قال النابغة خيل صيام و  
خيل صامتة تحت العجاج واخرى يعكس الجملة الا انه زيد عليها لينة هذا الكلام صريح في ان المعبر  
في حقيقة الشريعة هو الامساك اللغوي مقيدا بقيد من فلا تشبه للجواب عن النقض  
بكل الناس بان يقال ان المراد من الامساك المذكور الامساك الشرعي وهو موجود  
لان مبناه على ان يكون الامساك الشرعي غير لامساك اللغوي الغائت في الصورة  
المذكورة واختص بانها ليس الكلام في بيان الاختصاص المذكور بل في بيان وجهه  
الذي هو انك سباق فلما وجه لقوله لما تولى الله لا يصلح ثلثا ايضا لا انتظام لم مع التعليل ثلثا  
لان لا يصلح الا قول قائل والطهارة عن الحيض سواء كانت الطهارة عنه بعدمه الاصل او با  
تقطاعه ومن ختم بالثاني لم يصيب وهو قول مالك لا افطار عنده في الغرض وانما في  
النقل فلا يعظم عنده ايضا من جهة الشريج ابو الحسن القدر في شرحه في غير ذلك فلو كان  
قوله على وفق القياس لان موجب عدم الفرق بين الغرض والغرض ووجه الاستحسان قوله  
لا يقال الحديث معارض للكتاب وهو قوله ثم اتوا الصيام فان الصيام امساك وقد  
فاته في الصورة المذكورة قال لا تدل على بطلان فيها لان انقضاء ركع الشئ يستلزم تنقضا  
للاكل والحديث يدل على بقاءه كما كان فيجب تركه لا لان في الكتاب لا تدل على ان الشبان  
معفو عنه لقوله تعالى انما اتوا اخذنا انما نسينا فكان احديث موافقا للكتاب فيعمل فيعمل

في قوله

في قوله

في قوله



قوله ثم اتوا الصيام على حالة انشاء الاقام فعمل اختياره يكون حده المغفوت كذا في ذلك لان  
 المغفوت بعد ان يمان الحكم الامام وحي الحكم الديني وذلك نظام فقاموا فقه بينه وبين الحديث  
 المذكور وان المغفوت للاختيار لا يلزم ان يكون اختيارا بل على تلك فوت الصلوات بالكلام  
 كما في بل لان الامساك لم يثبت في الصورة المذكورة في اعتبار الشرع على ما عرفت في مقدم  
 ثم على سبيل ما يقال نعم على امره امضاؤه ومنه تم على سبيل ما في الغلب للاستقرار في الركنية  
 يعني ان كذا ما كرس اصلي في هذا فظهر من جهة عبارة الاستواء على عبارة الاستشراك في الركنية يتحقق  
 وان كان احد ما كرسنا يا نعم انه اراد بالثبوت بغير الدلالة فلا يضره كون الحكم المذكور  
 على خلاف القياس بخلاف الصلوات جواب عن قياس الخلاف بقوله ان النسيان يغلب  
 في الصوم اذ ليس له حالة مذكورة انه قبل حالة تدعو الى الاكل والشرب وهيئة الصلوة كذا  
 ان فيها فلا يغلب النسيان فيها على الحق بدني على قضية القياس ولو كان خطيئا للوقوع بينه وبين  
 ان الاول ذكر بالاصوم غير فاصد للاختلاف والثاني بالكلس فانه يعجزه بالكلس تقريبا  
 ان الناس فاصد الى الاكل والشرب وان لم يكن فاصد الى الغفلة والخطي ليس بقاصد  
 اصلا الى الاكل والشرب ولا الى الغفلة فاذا كان الناس معدودا مع وجود القصد في الجملة  
 فاما على عدم القصد وكذا الحكم لان الحكم من حيث الملة في طرفة بالامان شرب يبيع  
 كذا في خلاف فيه فان قلت ما ذكره تطرية الدلالة والظاهر من عبارة يعجزه هو القياس ولا  
 وجه له لما عرفت ان الحكم في الناس على خلاف القياس فلا يبرح القياس عليه قلت الدلالة  
 عند الحفص قيس جلي فالعبارة المذكورة في موقعها على صله ولنا انه انما يبرح الى الاكراه والخطا وعلى  
 سبيل البطل وما ذكره بقوله ولان النسيان وجها فثبت ان النسيان لا يغلب على الصلوات  
 اقتصر على كذا الاكراه ومن خطيبين من وجهين لم يصعب كالتقيد والمريض فان الاول اذ اصلي  
 فاعدا بعد التقيد يعق في ان عذره من قبل غير من لا يلحق بخلاف الثاني فانه اذ اصلي فاعدا  
 بعد الرخص لا يعق لان عذره من قبل من لا يلحق في قضاء الصلوات عدل من المذكور الى الجوف

في قوله ثم اتوا الصيام على حالة انشاء الاقام فعمل اختياره يكون حده المغفوت كذا في ذلك لان

في قوله

ولا يابست له فان نام فاحكم صدره بالعبادة ولا وجه اذ ليس المقام مقام التزج والترتيب  
 على سبيل وذلك ظاهر ثلث اليعنظون عبارة الحديث في رواية البزار عن ابن عباس رضى  
 ثلثة بناتنا وفي رواية الترمذي ثلث بدون التاء الا ان الجماعة مقدمة على التثنية في تلك الرواية  
 واما على الوجه المذكور فانه يوجد في كتب الحديث بالمباشرة بين الملامسة ومن فسر بالمسار بطل  
 المرأة لم يصيب فامضى اي فانزل على ما كماله الدلالة في هذه العبارة على انه غير مختار عند  
 المسار بل الظاهر منها هو الاختيار حيث نسب الى جماعة المشايخ فالسنة ما اخذت في الاستيفاء  
 فان محمد سكته والفقهاء باللسان لا بالالفاد وبالمكر الاسكاف واما بالتاسم فالاصح منه نعم  
 قال لمص الصيام اذا عالج ذكره حتى ينبغي على القضاء وهو المختار لانه وجد الجاع معنى الا ان فيه  
 نظرا لان قوله وجد الجاع معنى ينافي ما ذكره ههنا من ان معنى الجاع الانزال عن شهوة  
 بالمباشرة لعدم المباشرة في الصورة المذكورة ولو اختلف لم ينظر خلافا لما كنت فيما  
 اذا وجد طعم الكحل في فمقه ولابن ابي ليلى في الجالين وهو رواية عن مالك ذكره خواهر  
 فاداه في مبسوط وقيل ما كنت لا تليس بين العينين والدماع منفذ لا يقال  
 نعم لا منفذ بينهما وبين الدماغ لكن بينهما وبين الحلق منفذ ولذلك تجد طعم الكحل  
 المحسوس ههنا المنفذ الى الجوف لا الى الدماغ فاحتمل اننا نقول المنفذ الى الحلق لا الى الجوف  
 لان الوصول الى اليد ليس وصولا الى الجوف ولا مستلزما له ولذلك لا يكون  
 الاستنشاق منفذ للصوم مع ان الماء يصل به الحلق والدمع يترشح كالغوا  
 جواب ودخل مقدار فترتبه مما ايضا ظاهر ومن خلط بينهما قال اني نعزم المقام فان قيل  
 لا يقال ان ما ذكره تحليل في مقابل النص وهو قوله عليكم بالاعتدال المردح وقت الصوم  
 في ليقيد الصائم لانه مكره في جيب من معين فلا يصح الاحتجاج به ولا لا بدعاض لا بد به  
 عليه سلام الى صوم عاشوراء والاحتفال فيه اذ لم يثبت في نه عليه سلام الى  
 الاحتفال فيه شي على اعتقده في موضعه من هذا الباب بل بما قاله ابن مسعود رضي الله

في قوله

في قوله

في قوله

في قوله ثم اتوا الصيام على حالة انشاء الاقام فعمل اختياره يكون حده المغفوت كذا في ذلك لان



فخرج رسول الله في رمضان وعيناه مملوءتان من الكحل فكلمته أم سلمة فذكره القدر في  
 في شئ من شئ الكحل واما ما قيل قد اجتمعت الامة على الاكل يوم عاشوراء فلا وجه له لانه  
 ان ارادوا الاكل حاله الصوم فدعوى الاجماع باطل لان في خلافا لابن ابي ليلى ما كلف رواية  
 والارادة الاكل في غير حاله الصوم فلا ماسس له لعدم لان الكلام في الاكل في حاله  
 الصوم بخلاف الجدة والمصاهرة فانها يشبان بالقبلة بالشهوة وان لم ينزل لوجود معنى  
 اجماع بعبارة تعيل لوجوب القضاء وباشارة الى قصور الجناية حيث ظهر الوجود على المعنى  
 تعيل لعدم وجوب الكفارة ولذلك قدم عليه قوله وان الكفارة انما تكون لاعتبار ملك الاشارة  
 لكان هذا ان يقدم على العقل المذكور لانها تنزيه بالشبهات يعني هذه الكفارة بخلاف  
 سائر ما يجب بالشبهات والنوق ان اعني لا يجزى العبادات وفي الصوم  
 حصل اكبر القضاء فكانت زاجرة فقط تشابه الحدود وتدرج بالشبهات ولهذا لا يجب  
 بالاكراه والخطا بخلاف سائر الكفارات واما ما قيل هذا لان الكفارة اعلى عقوبات المعظم  
 لا كفارة فلا يعاقب بها الا بعد بوجع الجناية نهايتها ولم يبلغ نهايتها لان مناجاة من جنسها  
 يبلغ منها وهو الجماع صورة ومعنى وفيه نظر لان ما وجبه ان لا يجب الكفارة بالايلاج لعدم بلوغ  
 الجناية التي نهايتها لان مناجاة من جنسها هي يبلغ فيها وهو الايلاج مع الانزال فان  
 جهل لا يشك في قوله فيفسد الى حال الجناية قلت الا لان كالحاصل الايلاج والانه ان شئ  
 وسبب لانه لا يثبته في كالحال كذلك لا يشترط في التعيل اذا امتنع على نفسه قيل لعل  
 المشايخ في مفعول هذا الفعل في قول محمد فقال بعضهم ادب الامن عن الوقوع في الجماع  
 وقال بعضهم ادب الامن عن وقوع المني والاري وجه لهذا الاختلاف لان الامن عن اعداء  
 لا يكفي في عدم اكراهية بل الامن عنها جميعا شرط حتى اذا امن الجماع ولم يامن الانزال بكرة بالقبلة  
 لمرض الصوم على النفس فلو جاز في تفسيره ان يقال اي الجماع والانه انزال بالوادع الجامة لا باؤ  
 الفارقة واطلق فيه في الحاليين والمذكور في وجبه من ان ذكره القبلة لانه الذي لا يمكن بوجع

في قوله

في قوله

وعن محمد انه ذكره وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة والمكاشرة العاشرة نبي كاشرة الفرج  
 الفرج من غير جليل بينهما واما المكاشرة فتجوز من غير معتبرة فيها فن قال اي ان يعاقبها بغير  
 ويمتنع ظاهر فرجها لم يعيب لم يعط وهو القياس قال فظاهر زاده في  
 مبسوطه هذا مذهب علمائنا الثلاثة وقال زفر بن صوم وجه القياس ان الفطر لا  
 يختلف بالما كول وغير الماكول كالمواكل بغيره وكانوا اكل حصة او نواة ولانه يمكن  
 التوزع بطرده بالمروحة وغيره بل وقت الكلام وجه الاستحسان انه لم يوجد صورة  
 الفطر لعدم الابتلاع لان كلفائنا اذا دخل الذباب بنفسه وكذا لم معناه لعدم وصول  
 المفري والمروي بخلاف المطر اذا وقع في الخلق حيث يفسد الصوم لوجود المروي ولانه مغلوب  
 في وصول الذباب الى جوفه فلا يفسد صومه كما في الغبار والدخان فانما قلنا انه مغلوب  
 لا بد من الكلام وذلك لا يحصل الا بان يفتح فاه وعند ذلك يدخل الذباب حلقه حيث  
 لا يعلم ولا يقدر على التوجه ولا يجد موضعا لا يكون فيه ذبا بخلاف المطر والثلج فانه يمكن التوجه  
 عنه بان يدخل خيمة او بيتا فلا يتبع في حلقه المطر والثلج عند التكلم ويقاس على الحصة والنواة  
 ضعيف لان في القيس لم يوجد صورة الفطر وقد وجدت في القيس عليه لوجود  
 الابتلاع اما قوله يمكن التوجه بطرده وقت الكلام فضعيف ايضا لزوم الرجوع بطرده في كل  
 ساعة والرجوع مرفوع شرعا واحتقوا في المطر والثلج اختلف المشايخ فقال بعضهم المطر  
 يفسد دون الثلج وقال بعضهم على العكس وقال عاتقهم بانفسا وما وهو العجج لحصول الفطر  
 معنى وامكان الاحتراز لم يعيب لان تمام التعيل بجميعها لا يكفل جهلها بالنجس والاختلاف  
 على الوجه المذكور في نصاب الفتاوى ولا يذهب عليك ان عبارة المصن فامة  
 عن الاشارة الى ان الاختلاف على نبي وجه بل المباني ومنها الاختلاف فيما يفرق بينهما  
 اذا اوداه خيمة او سقف الاولان يقال لا يمكن الاحتراز عنه بفهم الغم وقت المطر والثلج  
 بخلاف الذباب فانه لا يلزم ولا بد من التكلم فيه خل حلقه وقتئذ وانما قلنا ان اولي ما ذكره

في قوله

في قوله







ذكره في الاسلام لم يفسد صومه وهذا ايضا بالاجماع على ما فهمه وذلك لم يذكره فكذلك عند  
 ابي يوسف قال في الاسلام والصحيح قول ابي يوسف فان استقفا عمدا قيدا بعد الاشارة  
 عن الاستقفا في الصوم اذ في الاستقفا ومن لم يتنبه لهذا قال بكونه كالمكره انما الاستقفا  
 استفعال من التقى وهو التكلف ولا يكون التكلف الا بالبعد والقياس شره وكيفية القياس  
 على ما يخرج من البدن ان لا يفسد الصوم انما تركه الجديث المأذون به فكذلك  
 عند محمد وزفره وهو على اصله في عدم الفرق بين التعليل والكثرة في التقاض الطاهر بغيره لا طلاق  
 التعليل والمنظم للتعليل والكثرة وضعف قول ابي يوسف كونه تعليل في مقابلته النقص كثره  
 الفسخ حيث استقفا واداد ومن ابتلع الحصة او لم يجد انما قال يتبعه دون اكل لان الاكل على  
 ما ذكر في المبسوط ايضا الشئ الذي جوزه بغيره يشوم او غير يشوم ممضوفا او غير ممضوفا مما ياتي  
 فيه الهضم والفسخ والحصة واحدة ليسا مما ياتي في واحد منهما ومن قال ان الاكل عبارة عن الفسخ  
 والابتلاع لم يصيب وكذا لم يصيب كذا التعليل في قوله ان الابتلاع عبارة عن ادخال الشئ  
 في الحلق ولا كفارة عليه خلافا لما لا يفسد صومه غير معدود ولنا ان معنى الفطر وصول المغذي الى الموضع  
 الى البدن وهو معدوم بانعدام قهرت الجارية ولا كفارة الا عند كمالها على ما مر استدراكا للمصلحة  
 ذكر الحكمة وكان حقه ان يذكر الحجة كما في قرينه وتقرير ما ذكره ان المصلحة في اجاب الصوم قهر النفس  
 الآتية استواء الجوع يموت قهر النفس لتباني بينهما فيجب القضاء استدراكا للمصلحة ولا يشترط  
 الان في المحل كان حقه ان يقول ولا يشترط الانزال في واحد من المحلين لان المقام تمام  
 السبب الحلي للمقام سلب الكل والفرق بينهما واضح اعتبارا بالاعتسال وكما استمر ان يقال  
 الكفارة تنزيه بالشيء وهي موجودة ههنا لانعدام معنى الجوع وهو قضاء الشهوة و  
 الاعتسال يجب بالاحتياط فكيف يقياس احدنا على الآخر تداركه بقوله وهذا ان قضاء الشهوة  
 يستحق الى غيره وحاصله منع انعدام معنى الجوع في الصورة المذكورة وعن ابي حنيفة في روايته  
 الحسن عنه وما ذكرنا نفا روايته ابي يوسف عنه وهو قولها ولو جامع بهيمة او ميتة ذكرنا كذا

او انقضى ومن خض بالثاني لم يصيب فان الحقيقة لم تلحقه الزكوة ولا اختصاص لها بالصدق  
 فلا كفارة عليه حتى يغيبها بالذكر لان القضاء واجب في الزكوة في الايضاح وليس  
 ههنا من قبل الاشارة كما توهم بقي ايهام وجوب القضاء في صورة عدم الانزال ولا وجه له  
 بحج على المرأة هذا اذا كانت مطاوعة وانما اذا عليها علي نفها فعليها القضاء دون  
 الكفارة كذا قال الحكم الشهد في الكافي وقال الشافعي في هذه المسئلة ثلثة اقوال  
 ثلثها مثل قول حبانة الثلثة وانما قيدنا بالثلثة لان زفرنا لعلمه ويوافق الشافعي في قوله  
 الاول وفي قول حنبل عنها اي يلزمها الكفارة ويحملها عنها المروءة لانها مؤنة الوطئ وهو الذي  
 اوتقها في هذه المؤنة فكانت كمن باء الاعتسال ولان السبب في تعطل الاحدم في قولنا  
 وبه يراد القول الاول للمنفعة قوله ولا يجزى فيها آية تعليل لمؤنة الآخرة ويرد ثانيا في قوله  
 ومن قال انها جوابا لعن قوله لم يصيب كما لا يخفى لان نفس الوقاع ولهذا اذا حصل الوقاع  
 ولم يوجد الفاء ولا يجزى الكفارة في الوقاع في ياتي رمضان ومن قال لا تفرق في  
 مكة فكانت توهم اختصاص الحكم المذكور بما اذا كان المرأة زوجة او امته ولا يخفى فاده و  
 ولا يجزى فيها العقل كان حقه ان يقول ولا في واحد منهما التحمل لان مقتضى تمام السبب  
 الكلي لا يقع الا بكمال الكلي وقدر تعظيم هذا في هذا الباب ولو اكل او شرب هكذا في  
 النسخ التي عول عليها الشراح وما في بعض النسخ فان اكل في مصدره بالغا ليس بذلك  
 لا ارتفاع الذنب بالتوبة وذلك لان الاعرابي جاء الى النبي ثم تائبنا وما والتوبة رافعة للذنب  
 بالنقص ومع ذلك وجب عليه الصلوة والسلام الكفارة تعلم انها ثبتت على خلاف القياس  
 وما كان كذلك الا لقياس عليه غيره ولنا ان الكفارة حاصلة بتعويض صورة القياس ببيان  
 الاستدراك بين القياس والقياس عليه في ما هو العلة ومع كون الكفارة هنا على خلاف  
 القياس لان بناءه على ان يكون التوبة مكفرة لكل ذنب وليس كذلك فان بعض  
 الذنوب واجبات لا يكون التوبة كالسنة والركن وهذه الجناية من قبل تلك البعض

لا يشترط

لا يشترط



وقد يجاب بان الكفارة في الاكل والشرب لم يثبت بالتفصيل بل بطريق الدلالة فلما  
يغفره كون الحكم على خلاف القياس وذلك لان داعية النفس الى الاكل والشرب اكثر  
منها الى الجوع فلما وجبت الكفارة في الجوع لانه غلب في الثبوت في الاكل والشرب لا في  
واو في الحديث لا اولى عبادته الحديث في الكتب الستة هكذا عن ابي هريرة روى قال  
ان رجلا الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال بكتك قال ما بك قال دفعت على امرائي في رمضان فقال  
هل تجد رقة تعقد بها قال لا قال فهل تستطيع ان تطعم ستين مسكينا قال لا قال اجلس  
فالى النبي فوفى فيه ثم قال تصدق به فقال علي فقم معي يا رسول الله فواته ما بين لابتيها يريد  
الخرين اهل بيتا فقمين اهل بيتي ففعلتكم ثم حتى بورت شيئا وفي لفظ انا به وفي لفظ انا به  
ثم قال هذه فاطمة اهكس في لفظ لاني داودا والزهرى وانما كان هذا رخصة له خاصة ولو  
ان رجلا فعل ذلك اليوم لم يكن له بد من التكفير قال المذري قول الزهرى وذلك دعوى بلا  
دليل عليها وعن ذلك ذهب سعيد بن جبير الى عدم وجوب الكفارة على من فطر باقيا في افطر  
لانتسابه باقيا في الحديث يقول بها انت وعيا لك جمهور العلماء وعلي قول الزهرى وقال  
شمس الائمة السرخسي في المبسوط انه في بعض الروايات يخرجك ولا يخرجني احد بعدك  
فان ثبت هذه الزيادة ظهر انه كان مخصوصا به وان لم يثبت لا يثبت به انتساق الكفارة بكونه  
عده في التاخير للعسرة قيل رفع المص قول يخرجك ولا يخرجني احد بعدك فلم يرد في شيء من طرقه  
وكذا لم يجد فيها لفظ التفرق بالتمام بل بالعين وهو كليل يسع ثمة عشرة صاعا وبرده قول ذلك  
الامام وهو ثقة زاد في بعض الروايات يخرجك لا يخرجني اثنين لا يثبت المدينة قال ابو عبد الله  
قال لا يصح للامة الخوة وحى الارض التي قد البستها حجارة سود وجمعها باليات ولوب كل انت  
وعيا لك فخص الله ابي باحكام ثلثة بجوار الاطعام مع القدرة على الصيام وحره الى النفس  
والاكتفاء بنحو عشرة صاعا كذا قيل وهو وجه على ان ثلثي قبل ان يثبت الى ان ثلثي في ديني  
التابع الى ما كنت ارجو ان لا يثبت بالثبوت كما تقول دل على ذلك كتبهم وكتب صاحبنا

والقابل بعدم انتسابه الى النبي صلى الله عليه وسلم ان القابل بالتحريم حتى يجد شربا بعد من ابي وقام  
ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لي افطرت في رمضان فقال اعتق رقة او صم شهرين  
او اطعم ستين مسكينا وقيل حديث لا اولى الى شهر ولا يعارض هذا الحديث فيجوز على ان  
المراذبان ما به تادى الكفارة في الحلة لا بالخير ولا بخير فيضعف هذا التاويل فان كلمة او نص في  
التحريم كما في جالس الحسن وابن سيرين واجمع القائل بعدم انتسابه الى القياس على القضاء  
ومرونيه بمجته عليه والقياس في معارضة الصوم دود ومن جامع فيادون الفرج المراد بما دون  
الفرج غير القبل والذكر كالنخلة والابط والبطن وليس في فساد الصوم غير رمضان كفارة فلما كانت  
في قضاء الصوم رمضان لانه ايضا صوم تبع في غير رمضان المبلغ في الجناية يعني ان الكفارة  
في فساد الصوم وان لم يكن على خلاف القياس عندنا على ان سجن شرط صحة القياس  
الاشتركت في العلة وهي مفقودة ههنا فان ما في الافطار في رمضان من الجناية لم يوجد في الافطار  
في غيره لانه من حكم حرمة الشهر وهذا بخلاف الكفارة في الحج حيث يستوي فيه النحر  
والنفل لان وجهه بالحركة والعبادة وما فيها سواء ومن احتقن او استعطى كلاهما بالفرج والاحتقن  
وضع المحقة في الدبر والاستعطى صلب السعد في الانف او اقطر صوابه فطر مما وقع في الوقت  
لان اقطر لم يجزى مستعدا علم ان ههنا ثلث كلم القطر والاقطار والتقطير اما الاول فقد جاء مستعدا وانما  
يقال قطر الماء وغيره قطر قطر او قطر ان الماء بالجو يكس وانما الثاني فهو لازم يقال قطر الشيء  
اي حان له ان يقطر وانما الثالث فهو مستعد يقال قطر الشيء اي سالت قطرة قطرة وانما الاقطار  
بمعنى التقطير فظهر بجري ذكره الجوهري في الصحاح وهذا التفسير بين فدا ما قيل ان قطر الماء  
على لفظ المبني للمفعول لان معناه على ان يجي الاقطار مستعدا ولا معناه على انه لم يمتدح ذلك لكان حقه  
ان يقرأ على لفظ المبني للمفعول يستحق الافعال وينظم القامير في سلك واحد والمراذم في سلك  
او نحوه مما فيه صلاح البدن بدلالة قوله وسو وصولا فيه صلاح البدن ولو اقطر في اذن الماء قال  
المص في التجبين صامم اغتسل فدخل الماء اذنه لاشي عليه وان صب فيه سمعا قالوا فيه عليه

في قوله فطر



قضا ويومد الا في الوجه الاول لم يوجد القطر بصورة ولا معني لان الماء ما لا يتعلق الصلاح  
بوصوله الى الدماغ وفي الوجه الثاني وجد الاطوار صورة والمختار ان لا شيء عليه في الوجهين  
لان هذا وجه يعني فاذا انعدم المعني انعدم اصلا وقال قاضي خان في فتاواه ولو خاض الماء  
اذنه لا يفسد صوره وان صب الماء في اذنه اختل فوائده والعيب هو الفساد لانه وصل الى  
الجوف بفعله فلا يعتبر فيه صلاح البدن لانهم المعني لان الماء الذي يدخل في الاذن لا ينفذ  
بل يضره وان دادي جافقة اذنه الجافقة اسم للجراحة وصلت الى الجوف فاما اسم للجراحة  
وصلت الى الدماغ فخطرت عند ابي حنيفة والذي يصل الى قال في شرح التلخيص في فرق  
في ظاهر الرواية بين الرطب واليابس واكثره مشايخنا على ان العبرة للوصول حتى اذا علم  
ان اليابس وصل الى جوف فسد الصوم يعني فنده وان علم ان الرطب لم يصل لا يفسد وكذا  
قال الشافعي والاعرجان لا فرق بين الرطب واليابس اذا وصل الى الجوف فخطرت  
عنده واذا لم يصل اليه لم يخطر وكذا القدروري لم يفرق بينهما في الترتيب بل حقق الخلاف  
بينه وبين صاحبه فيهما جميعا واذا تحققت هذه الظاهر لكيفيات ان قول المحقق فوصل الى جوف او  
دماغه لا يناسب المقام لان مساق كلامه يرجع في الفرق بين الرطب واليابس واعتبار الشطر  
المذكور انما يناسب قول من لم يفرق بينهما واعتبر الوصول وقال لا يفسد لعدم التيقن قال  
قاضي خان في شرح الجامع الصغير فان داودا صاحب دوا رطب فسد صومه في قول ابي حنيفة  
ولا يفسد قول صاحبه لهما ان الصوم كالحار كلف والامساك من المعاش فمقتضى بالمسك  
المعاشه والابلي حنيفة ان القطر يتعلق بالدخول وقد وجد لان رطوبة الجراحة مع رطوبة الدوا  
اذا اجتمعا تروا الرطوبة فتقبل الى الاسفل طبعا بخلاف اليابس ولا يذهب عليك ان هذا  
الوجه لهما هو المناسب لكلامنا على تقدير تحقق الوصول الى الجوف الى الدماغ كما هو المذكور  
في اكثر المشايخ اعلمنا في ظاهر الرواية والمصنوع على ما عليه في وجه هذا الوجه ثم ذكر  
وجه الآفة فتدبر لانه يشك في شفت الماء احد من ارض وغير جرح او غير ما من خارج

ضرب كذا في المغرب وقال ابو يوسف يحيط هذا اذا وصل الى المثانة واما اذا تروى في قصبة  
الاحليل لم يفسد بالاتفاق كذا في المبسوط وقول محمد مضطرب ذكره تولى في الاصل مع ابي حنيفة  
وذكر الطحاوي في مختصره ومع ابي يوسف قال ابو سليمان الجرجاني في الاصل بعد ما ذكر قول  
محمد مع ابي حنيفة ثم ان محمد اشك في ذلك فتوقف وكذا الحسن بن زباد عن ابي حنيفة انه قال  
ان صب في احليله وحنافه فوصل الى المثانة فعليه القضاء فحصل عن ابي حنيفة روايتان وجرت في يوسف  
ان وصل المغذي الى الجوف من منفذ اصل فغيب الصوم ولو لم يكن المنفذ لم يخرج البول بعضهم  
جعل المثانة تغيبها فاعند ابي يوسف ومنهما تبين وجوب تغيبها للمصنوع وجوبه باداة  
التردد حيث قال فكانه وقع عند ابي يوسف وجوبه قول ابي حنيفة على ظاهر الرواية ان المثانة لا ينفذ  
منها الى الجوف فهو مكان المنفذ يحصل الوصول فغيبه وادعت فصارت المثانة كظواهر البدن ووصول  
البول الى المعدة الى المثانة بطريق الترشيع ثم اقطبا لا تقف الصوم فكذا الاطوار في المثانة فاما  
توقف محمد على روايته ابن سمان انه شك في ان المنفذ من المثانة الى المعدة فاعلم ان المثانة  
اي بين الاحليل والجوف جليل والبول تترشح منه اي من الاحليل هذا على وفق ما قال قاضي خان  
في فتاواه والابلي حنيفة ان المثانة ليس لها منفذ وانما يخرج البول منها بطريق الترشيع ولا يخفى  
ما في هذه التفسير من الخلل كما عرفت فمما سبق ان الخلاف في وجود المنفذ بين المعدة والمثانة  
فالصواب ان يقال على وفق ما قدمناه والبول تترشح اليه كيف الترشيع منه فخرج الحصة  
من المثانة وهذه اليس من بالحققة بل من بالبطر في قول الاطباء انه بطريق الترشيع  
ومعهم فيه الى الترشيع وليس هذا ان يكون المسئلة طيبة لا فقهية منشأ الاضطراب قول  
محمد في ما كان تترشح من هو يصلح ان يكون منشأ التوقف منها ومن ذاق شيئا بجمه قوله للتاكيد  
ووضع احتمال الجواز ان الذوق قد يستعمل في غير العوم كما في حديث العسيلة وكذا ذلك  
قال في التقييس مكره للصباح ان يتفرض بغير وضوء او بدوق شيئا لمكانه لان فيه توفيرا للصوم  
للف ومن غير ضرورة ولا خفاء في ان هذا التفسير بطريق البكاشة لا بطريق التيسير ثم

هذا ما عليه في فتاواه  
هذا ما عليه في فتاواه  
هذا ما عليه في فتاواه  
هذا ما عليه في فتاواه











فصار كخبر الواحد فلم يبلغ مقيد الاطلاق الكتاب لان التقيد نسخ وانجبه الواحد  
لا يبلغ نسخا الكتاب وانما قيل ان القضاء يحكي الاداء فالتسابع واجب في الاداء فكان  
منعيا عن تقيد من الكتاب بالقضاء فمذموم لان معنى قولهم القضاء يحكي الاداء انه فلهذا  
يرجع الى النكاح والامور المعادة دون الامور الزاوية التي تسقط بعذر ولهذا يعفى في الرضا  
ما فاته حالة الصحة بالايام والعصم ما فاته حالة المرض بغير الايام وبهذا التفصيل بين قسما وقيل  
العياس ما ذكرناه انه تركت باروي ان رجلا جاء الى رسول الله ع وم قال علي قضاء رمضان  
فقال احصي العدد وحكم كيف شئت وانما الجواب عنه بان الامر لو كان علي ما ذكره لقال البني  
وم لمن سأل عن تزويج قضاء رمضان ذلك ليكن رأيت لو كان يحكمكم دين قضاءه المذموم  
والرعيان لم يكن قضاءه ان نعم فانه احتق ان يعفو ويعفو فانه وم كان اعلم بذلك فيه وعليه  
انه تعليل في مستقل في اثبات اصل المسئلة وجوان التسابع ليس بشرط في قضاء رمضان  
لا يتصلح للتعليل بالاطلاق نفس الكتاب برفع ما اورده عليه من انه يتعد معنى وان كان مطلقا  
لفظ لان حتى دفعه ان يكون على وجه لا يلزم الاستعفاء عن التمسك بالاطلاق نفس الكتاب  
وعلى تقدير الجواب المذكور يلزم ذلك كما لا يخفى ونسبهم من وقع في الجواب عنه وقال ان التسابع  
انما يلزم في الاداء التسابع ايام الشهر لا التسابع ايام الصوم يعني لما اشتبه التسابع في  
نفس الصوم ولهذا اذا افطر المقيم يوما لا يلزمه الاستقبال ولو وجب شيئا بعد الزيادة الاستقبال  
كما في كفارة الفحل كمن السجدة التسابعة من قال اي التسابع فقد سهي لان التسابعة فعل المكلف  
دون التسابع والاستحباب تعلقه بالنفل مما سعة الى اسقاط الواجب لا على اذاعة  
التي دلتها توهم لان موجبها الوجوب والاستقبال فحق القول بالاستحباب ترك العمل بها  
لان ما شير به في الاعتقاد لا في العمل لانها تراه مودودة لقيام التعارض بينها وبين الاطلاق نفس  
الكتاب فلا يصح مستند الحكم شرعي ولا فدية عليه في قول الشافعي فان عنده يعفى  
ويغني عن طعام نفل يوم واحتمل والمرجع الى المراءى في بطلان العمل بنية ابي الولد  
التي

التي

والحاملة المرأة التي على ظهرها او راسها جل بكسكها والمرجع الى المرأة التي شاتها ان يرفع  
وان لم يشأ الارضاع في حال وضعها ولم يضعه التي في حال الارضاع ملققة ثديها العبي وهذا  
الفرق المذكور في الكشاف من ومن ان عدم ادخال الماء لان ذلك من الصفقة الثابتة لا  
اكتادته واذا اريد الحدوث يجوز ادخال الماء فقد وعظم قيل المراد بالوضع ههنا الطي لوجوب  
الارضاع عليها بالعقد بخلاف الاثم فان الاب يستباح به غيره ما ويرده اضافة الولد اليها لانه لا  
يضاف اليه المستأجر وكذا اطلاق الحديث ولان الارضاع واجب على الاثم وابتداءه كاستيما  
اذ لم يكن للمزوج قدرة على استيحاء الطي فهارت كالتطير وتمايل ان يقول الوجوب وابتداء  
على تقدير القدرة وكما في ان الامم لا الصوم لا تعذر على الارضاع فلا يجب فلا عذر نعم اذا  
تبعثت الامم لارضاع بقدر الطي لم يعدم قدرة الزوج استيحاء را او يعدم اخذ الولد ثدي  
غير الاثم يجب عليها الارضاع لانه انما يعذر لانه ما صور بصيانة الولد وهي الاثبات في بدو  
الافطار فلا يخرج عن عهده ما في ذمته بدونه فالعذر في نفسه ولا ينافيه كونه لاجله كما توهم  
من قال نعم هو عذر لكن لا في نفس الصيام بل لاجل غيره وشبهه لا يعتد به الا يرى انه لو  
اكره على شرب الخمر يقتل اياه او ابنه لا يحل له الشرب ثم ان الافطار ليس كشراب  
الخمر لانه يجبر بالقضاء ولا جبر للشراب فالتعاس المذكور ليس بصحيح لظهور الفرق بين  
المقيس والمقيد عليه وانما ما قيل ان الامر بالافطار مع الكفارة التي بناؤها على وجوب  
الكف عن الافطار لا يجتمعان مع الحاجة اليه ههنا لاحتماله اما الاول فقد ظهر مما قدمناه  
انما وانما الثاني فلان من حلف على فعل الجرم وترك الواجب ما صور بالحنث مع انه  
يجب الكفارة بالحنث وانما النفس بلزوم الكفارة للجرم اذا حلف فمذموم بالوقوف وهو ان كفارة  
الافطار فلهذا غلب فيها جانب العقوبة والاعتقوبة مع العذر وكفارة الحلف قد غلب فيها جانب  
العجاة فلا ينافي فيها العذر فيما اذا حلف على الولد انما خص هذا الخوف من بين الخوفين المذكورين  
بما ذكر من الخلاف لانه اذا حلف في صفة منها على نفسه بالاجب الفدية بالاتفاق هو محسنة

حاشية

حاشية

حاشية

حاشية

حاشية



بالشيخ الغاني اذ جازد الاطهار ثم بسبب نفس عاجزة حلقة لاعله وهذا المعنى موجود  
ههنا وذلك ان نفقة الاطهار حصلت للشيخين تمام والولد فالتعاضد بالنفع الا ان النفقة  
لنفع الولد وبهذا الخبر يتبين ان مجموع ما ذكره تعليق واحد لا تعليل ان كانوا هم ان الغدية  
بخلاف القيس اذ لا مانع بين الصوم والغدية لاصورة ولا معنى ولما استشر ان  
يقال لا يلحق به بطريق القياس ولكن لم يجوز ان يلحق به بطريق الدلالة تداركه ببيان عدم  
الدلالة بقوله والقطر سبب الولد في خناه ومن لم يتنبه لهذا قال وقيل سبب الشفاعة  
على الغاني ضعيف لوجود الفارق بين المقيس والمقيس عليه وهذا لان الشيخ  
الغاني وجب عليه الصوم ثم عجز فوجب الغدية والولد لا وجب عليه صلا والشيخ الغاني  
اي الذي في قوته ادا شرف الى الغنا وفي الزيادة الهه بانية الشيخ الغاني الذي  
يجوز عن الاداء في الحال ويؤد كل يوم عجزه الي ان يكون ماله الموت بسبب الصوم فان  
فعلي ما ذكره المص بقوله الذي لا يقدر على الصوم لا يكفي في توصيفه المهم في المقام قال  
بل يكفي لان المهم ههنا بيان ما يجوز له ان يفتقر وغدي وهو العجز في الحال وينفع عن هذا  
قوله فيما سياتي ولو قدر على الصوم الخ يفتقر ويضع عبارته بطعم تنبي عن عدم الحاجة الى التمسك  
ولا بد منه على ما يشعر به لفظ الغدية فانها عليك ما يتخلص عن كرهه توجه اليه وقال  
مالك اليجب عليه الغدية وهو القول القديم لثبتي واحداه الطحاوي لانه عاجز عن  
الصوم فاشبهه المريض اذ مات قبل البر وانا اجماع الغاية رضي الله عنهم قيل معناه لا  
يطيقونه لان الصوم واجب على الذين يطيقونه ولا يجوز الغدية ولا ههنا مفسرة وتشكك في  
وبره عطف وان تقوموا عليه قال الامام الزاهد علا الدين صاحب شرح التائلا  
ههنا التاء ويل غير صحيح يعني لا يطيقونه لانه يتع قال وان تقوموا خيره لكم ومثل هذا الذنب  
لا يرد في حق العاجز قال الامام الطبري من قال لم ولا يطيقونه فقد ابعد وروي الجاري  
عن ابن خزيمة عن الامام عن عمر بن مرة قال حدثنا اصحاب محمد عن نزل رمضان

ب

ب

ب

ب

رمضان فتشقي عليهم فكان من اطعم كل يوم كسنا تلك الصوم من يطيقه ورضي في ذلك  
فمنعها وان تقوموا خيره لكم فاصروا بالصوم وروي الجاري ايضا عن ابن عباس رضي الله عنهما  
عمر بن سلمة بن الكراع قال لا تشبهوا شهر رمضان الذي نزل فيه القرآن الي قول ما هذا لكم وعلمكم  
تشكرون وكذا روي في السنن بسند الي عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال الوجه  
ان يتسكك في وجوب الغدية على الشيخ الغاني بدلا عن الصوم بالاجماع ومن تمسك بضع بالآية  
قائلا ان الآية ان وردت في الشيخ الغاني كما ذهب اليه بعض السلف فظاهر وان وردت  
في التيميم فكذلك لان الشيخ انما ثبت في حق النفاذ على الصوم فتبقى الشيخ الغاني على حاله  
كما كان فقل عن ان عجز الشيخ الغاني عن الصوم لا يقتضي اخضا من الشيخ بحق القادر ويجوز ان  
يتم الشيخ الوارد على حكم التيميم بغيره ويثبت حكم وجوب الصوم ثمما خضا بالقادرين فيبقى  
الشيخ الغاني عاجزا عن حكم الغدية والصوم كلاهما كما عاجز بمرض كما ذهب اليه مالك والطحاوي  
لان شرط الحنفية استمرار العجز وبهذا التعليق انفع ما قيل القدرة على الاصل به حصول  
المقصود بانماط لا يطال الخلف كالوقت على الماء بعد ما حلي بالتميم وههنا قد حصل المقصود وهو  
تفريع الذمة عما هو العاجب عليه ووجه الاندفاع ان حصول المقصود بالخلف ههنا قبل الغدية  
على الاصل غير متم لان استمرار العجز عن الصوم الى الموت شرط حنفية الغدية عنه وبالقعدة  
بتبين عدم تحقق هذا الشرط لان حق شرط طه من الحنفية استمرار العجز ومن حنفية الغدية  
عن الصوم اذ ليس شبهة في حنفية التبراب عن الماء استمرار العجز عن استعمال الماء بل  
ينقل فيه الحكم الى التبراب بالعجز الخالي بقى الشك في الفرق بين الغلفين وقيل في وجهه انما  
لم يعتبه استمرار العجز في حنفية التبراب كطحاوي لم يخرج تصاعف الصلوات وههنا لا يلحق  
صلوات كثيرة بالتميم ثم قد روي الماء فلو قلنا باعادة تلك الصلوات يلزم خروج الامانة وروى عليه  
بان المحذور المذكور يلزم في مسئلتنا ايضا وذلك لان الشيخ الغاني اذا اطعم كل يوم كسنا  
نصف صاع ثم قدر على الصوم فامتنعنا وبطلان الغدية يلزم ان يخرج لانه يضع ماله بالمال فيلق

ب

ب

ب



وهو صحيح وكذا هو دوابان عود القدرة على الصوم في الشيخ الغفاني ما ورجل عود القدرة  
 على استحال الماء في التيمم فإنه غالب الوقوع ولا جبره للقاء في احكام الشرع ثم ان قوله  
 لا يضيغ ما لا يبا فانه ليس بذاك فانه في سبطان خفيفه يانقلب تطوعا ولا يضيغ في الكلية  
 ولا في تلك الصلوة الموداة بايتهم فانها تبطل في الكلية بطلان التيمم بقدر شرطه على تقدير كسرها  
 استمر العجز عن الماء في محنته وانما قيل ان الله تعالى مع ذكر عدم الاطاقة في خلقة الغدنة طلقا  
 فيصرف الى جميع الاذان فظهوره لان عدم الغدنة على استحال الماء في خفيفة التراب  
 ايضا ذكره مطلقا فينبغي ان يصر في ايضا الى جميع الاذان وكذا ما قيل لولم يعبه استمر العجز في  
 خفيفة الغدنة يلم ان يتضر المرض يتضرل الشيخ الغفاني ولا لازم فاس منطوقه لان رخصة  
 المريض في رخصة الشيخ الغفاني حيث لا يجب عليه الغدنة وقضا الصوم عند القدرة كما  
 يجب عليه في الشيخ الغفاني ايضا والوجه المذكور في التيمم ان لو كان رخصة اولى من رخصة  
 الشيخ الغفاني كما لا يخفى على المتأمل فاصحى به بتوقيع عليهما من قوله وعليه قضا رمضان  
 وجوب القضا لا ترتب عليه قوله مات حتى يحتاج الى الماء او لم يتركه كسب على دم من قال في  
 قرب منه لان الايصا بعد الموت غير مقصور ونصف صاع وعندنا ان في الكل يوم مدة  
 لانه يخرج عن الاداء في غيره فلم يبق احتمال القضا وقضا رتوي عجزا عن الشيخ الغفاني فالحق به  
 دلالة ومن لم يتب ما ذكرناه في علم الاداء استعمل في موضع القضا ثم لا بد من الايصا يعني  
 في الخروج عن عهد الواجب ففهم عن هذا دليل على اننا الاتي ذكره ومن فعل عن هذا قال  
 لا لزوم الوارث فانه اذا لم يوص لا يلزم ان يخرج من ترك المال بعينه بل يكون العباد  
 ولا ذلك يخرج عنه عن جميع المال دون الوارثة اي الاحتياج في الوارثة الى الايصا والانه يبيد  
 لا يذهب عليه ان بيان هذا غير مهم في المقام انما المهم فيه بيان الفرق بينه وبين ما كان  
 عليه ففهم فالوجه في تحريمه ما قيل ولا بد فيه من الاحتياط لان من شرط العباد في الشاة فادوه  
 بنقسه ما دام من غير ايصا فانما لا يشترط في سقوط القضا بخلاف حق العباد فان الواجب

في التيمم

في رخصة المريض

في رخصة الشيخ الغفاني

في دليل على ان العباد يخرجون من ترك المال بعينه

فيد ووصول الى سبب لا غير ولهذا لظهور الغريم باخذه وسبب من عليه بذلك ولو تبرع به  
 اجنبي في جسيمة تبرع براه ذمته بخلاف حقوق الله ثم هو تبرع الضمير للطعام لا الايصا كما توهم  
 من قال لا يبا الايصا باء الزكوة فانما كان تبرعا لان الايصا افضل من كلف به وقد سقطت  
 الافعال بالموت فصار الصوم كانه سقط في حق الدنيا فكانت الوصية باء الغدنة تبرعا  
 بخلاف دين العباد فانه لا يسقط بالموت لان المقصود منها الحال دون الفعل فيها الا ان  
 انه لو ظهر الغريم بحسب حقه لان باخذ ذلك اذ اظهر بحسب مال الزكوة وانما قال  
 ابداء لانها في الآخرة تنوب عن الواجب على الميت استحسن الاستباح احتياطا لان الصلوة  
 نظير الصوم بل هم منه لا بالعباس لان الغدنة في الصوم في حق الشيخ الغفاني على خلاف العباس  
 فلا قياس عليه فيه وكل صلوة بعين يوم كان تحمدين مقابل يتولى ذنا يعلم عنه صلوات  
 كل يوم نصف صاع على قياسي الصوم ثم رجع وقال كل صلوة فرض على من لم يمتنع الصوم يوم  
 فتوهم هو الصحيح وذلك ان القول الرجوع عنه قيل في مذهبنا بوجوبه اثني عشر مثالا ان الوتر  
 فرض عنه فيؤدي عن الوتر نصف صاع وفيه ان الوتر واجب عنده وقد قال ولا بد فرض  
 ثم رجع عنه وقد تم تفصيله في موضعه ولا يصوم عنه وليه هذا مذهبنا وعندنا ان في اماناتنا  
 وعليه صوم او صلوة فعلى الابن ان يصلي ويصوم عنه ولما حديث ابن عمر المذكور في الكتاب  
 ولان العباد في البدنية انما القيد لا يجري فيها التبا بغيره على ما راجع في مقتضى الميت ومن  
 دخل في صلوة التطوع قدم تفصيل هذه المسألة في فضل الوارثة من كتاب الصلوة ولا يلزم  
 ما لم يتبرع به بقوله وما على المحرم من سبيل وسو حسن فيما فعل فوجب عليه القضا  
 يكون عليه سبيل يجب صيانة بالمقتضى من الابطال بمعنى ابطال العمل فوات المؤثر المتعلق به  
 وهو الثواب هنا ثم عندنا لا يباح في تقديره ثم نزع تنبيهه على انفصال هذا الكلام عما تقدم  
 كيلا يتوهم ابتداء احدنا على الآخرة اذ لا صحة له فان ما ذكره هنا احدى الروايتين وما تقدم هو المذهب  
 وقد ظهر من الدليل المذكور من قبل اصحابنا عدم توقف الصوم القضا عند انفا الصوم تطوع

في التيمم

عندنا في رخصة الشيخ الغفاني

في رخصة الشيخ الغفاني



عليه عدم اباحة الافطار بعد الشروع فيه وهذا التفصيل بين قضا وما قيل كان قوله ثم  
عند ما بينا في كسبي الاختلاف وسواء ان الافطار بعد الشروع ليس بمباح بغير عذر عندنا  
وعندهم بمباح فاذا كان غير مباح كان بالافطار جانباً فيلزمه القضاء واذا كان مباحاً  
لم يكن جانباً فلا يلزمه القضاء في احاديث الروايتين هو رواية اليكبر الرازي عن اصحابنا  
وذكر الحكم الشهد في المستفي اذا اصبغ الرجل صابغاً مستطوعاً ثم بدال ان يعطى قال لا بأس  
بذلك والقياس عذر هذا على الظاهر وروي الحسن بن علي حنفية أنها ليس بمعذرة  
روي ابن رسول الله قال اذا دعى احدكم فليجيب فان كان من غير اكل فلياكل وان كان صابغاً  
فليصل اي فليصليهم ووجه الاظهر ما روي عنه عدم ان كان في صياحه رجل من الالف فاشتغ  
رجل من الاكل وقال في صياحه فقال لم انا دعاك اخوك شكركم فافطر واقتضى يوماً مكانه  
قال في الجمل والعيون ان الذهب لا ينقطع ذلك ان كان صاحب الدعوة ممن يرضى بغيره  
ولا يباذلي بترك الافطار لا ينقطع وان كان يعلم انه يتأذى بترك الافطار يعطى ويتفق وقال  
شمس الائمة الخواشي احسن ما قيل في هذا الباب انه ان كان لا يشق من تركه القضاء  
لا ينقطع وان كان يشق يعطى وفعلاً لا يذوي وقال في الذخيرة بعد نقل الاقوال المتخلفة هذا اكله  
اذا كان الافطار قبل الزوال فلا يشترط الا اذا كان في تركه الافطار حقوق الوالدين  
او احداهما لعوله عدم افطر في سنة والادلة قطعي اليك جابر بن عبد الله قال صنع رجل من اصحاب  
رسول الله طعاماً فدعى النبي واصحابه به فذمهم فلما اتوا بالطعام تنحى رجل منهم فقال لهم كلوا  
اخرى صنع طعاماً ثم يقول في صياحه كل صوم يوماً مكانه ومن غفل عن هذا انما يكون القول  
المذكور حديثاً وزعم انه كلام الصحابة في روي عن ابن سيرين انهم صاموا يوم فمضوا  
عقبتهم شديداً فالتفت بعضهم عن بعضهم من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا افطر واقض يوماً  
مكانه وهذا الديل على زعمه ان لا بد ان يكون صومهم كصومهم لولا ان كان في تركه الافطار  
لا يدرك بالرأي واذا بلغ الصبي ثلث الامام الا سيحيا في شرب الحلويات في اذ بلغ الصبي

لا يذبح الا بعد

عنه انما

او اسلم الكافر وظهرت الحائض والنفساء او افاق الجنون او برئ المريض او اقام المافر  
في يوم من شهر رمضان ثم لم يزلوا كلهم في الامساك عن المظرات سواء الاصل ان كل  
من صار على حاله في اوقانه لو كان عليها في اوله يلزمه الصوم بل هذه الامساك كما لو شهدوا  
برؤية الهلال في بعض اليوم ولا يجب قضاء اليوم الذي اسلم فيه عند ما قال مالك بن نبي  
قوله كما لو شهدا شهوداً او اذنا ذكره نظير اوله لا يدرى له في الاصل المذكور من نفي وامثاله مع  
فروع ذلك الاصل في سلكنا احد في قال بعد ذكر تلك الفروع او اكل يوم الشك ثم تبين  
انهم رمضان او افطر على ظن غوب الشك او تسو على ظن عدم طلوع الفجر والام بخلافه  
لم يصح الحكم بنية يومها احتفاء في هذا الامساك فقبل ان يستجيب في يومه من شجاعة  
لان منظره فليجيب عليه الامساك وقيل انه واجب وهو اختيار المعص على ما يصرح به عند قوله اذا  
قدم المسافر في وقال شيخ الاسلام الصغار الصبيح ان على الايجاب لان محمد بن كزيب في كتاب الصوم فليصم  
بنيته يومه والام بالوجوب وقال في الحائض اذا طهرت في بعض النهار طهرت عن الاكل والشرب  
وهذه ايضا امر وعارضة قول في حنفية في الحائض طهرت في بعض النهار لا يحسن لها ان تشرب  
وقايل والكنس صيام وايضا دلالة ما ذكره على ان نختار هذا الايجاب الاعلى ان الايجاب الموصى  
والزوق واضح فالحق الوقت بالشبهة يوفى ان هذا الوقت وقت صومهم بحسب تعظيم الصوم  
وقد تميز بهما لعدم الاهلية زمان وجوب السبب وسواء جازاً او كون الصوم غير محقق  
بالشبهة قال ام من تشبه قوما فهو منهم وهذا التوفيق الجواب عن شكك من قال  
ان ذلك الامساك على الاستحباب الاعلى الايجاب حاصل ان هذا الامساك ليس على جهة الصوم  
حقق نية الافطار المتقدم وانما هو قضاء الحق الوقت بقدر الامكان واما الجواب عن التمسك بقول  
ابن حنيفة بان معنى لا بأس بتركها من الوجبات فتعسف ظاهر فان عدم الحس  
لا يستلزم وجود القبح والقبیح اذا كان فيه عن كراهة تستر بهيمة لا يجب تركه لا قضاء عليه ما قال

انما

انما



في الكافر اذا اسلم يجب عليه قضاء ذلك اليوم لان ادراك جزء من الوقت بعد الاسلام  
كما ذكرنا في حكم الصلوة قبل شئ ان يكون جوابه كذلك في الصبي البالغ ونحن نقول بالماضي  
من ادراك الصوم باذراك جزء من النهار بخلاف الصلوة لان السبب في الصلوة الجزء المفضل  
بالاداء فوجدت الاهلية عند وفي الصوم الجزء الاول هو السبب في الاهلية معدومة عند تحقق  
السبب هو الجزء الاول من كل يوم من تلك الايام لما مر ان صوم كل يوم عبادة مستقلة بها  
سبب تنقل هو جزء الاول وسبب في الصبي به من قبل المص من غفل عن هذا قال وهو  
الشهر وقوت ما فيه والاهلية ما نوعان اهلية الوجوب وهي بالذمة الصالحة له و  
لهذا اختص الادوية والاهلية الادوية نوعان فامة وكاملة فالقاهرة باعتبار رقة البدن  
كافي للصبي قبل البلوغ وفي المعتوه بعد البلوغ والكاملة باعتبار حاله بالبلوغ عن  
عقل والمراحم الاهلية الكاملة والاسلام فيه هو الوجوب فمن قال والاهلية بالاسلام  
البلوغ لم يفرقناه بين ما في التعليل المذكورين العقور حيث لم يفرق فيه لتحقيق  
شرط الوجوب ولم يقتضيا يومه فاما علمه من قوله ولو افطر فيه لا قضاء عليه ما قيل ان  
هذا على تقدير مساكته بغير يومه لا يجدي نفع في دفع منافسة الاستدراك لانه اذا علم  
عدم وجوب القضاء على تقدير الافطار لعلمه منه عدم وجوبه على تقدير المساكات بطريق الاولى  
فالوجه ان يذكر تعليل هذه المسئلة عقيب تلك المسئلة وكيفية بها لعدم الخطاب اما في  
الصبي قبل الاتفاق واما في الكافر فلا يفرق في الخطاب بالشرع بين عبادات عندنا خلافا لما في  
العدم الاهلية لعدم نظامه احد على صورتين تمام ان الاسلام غير معتبر في الاهلية وانما هو  
شرط الوجوب فمن قال في تعليل عدم الخطاب لانه انما يكون عند الاهلية وكانت مستغنية  
قدما ثم اعتض عليه فاجاب فقد عدل عن سنن الصواب ومن بدع الكلام ماصدر عن بعض  
الناظرين في هذا المقام واما الكافر الذي اسلم فقلوبهم الاسلام يجب ما قبل ادراك

الاهلية

الاهلية

الاهلية

الاهلية

لما نحن فيه فان جسد الاسلام ما قبل من الذنوب بمحل من الدلالة على ان الخطاب بالشرع  
موضوع عن الكافر وهذا بخلاف الصلوة جاب عن قياسه في عليا ففرقناه قبل هذا من  
هنا ظهر ان حتى المقام ان يذكر خلافه فرفضا تقدم والاكثر اشارة الى الصوم يعني ان الصوم  
خلاف الصلوة في الحكم المذكور ومنهم ان الاشارة الى الحكم المذكور فقال وهذا اي عدم وجوب  
قضاء صوم ذلك اليوم الذي يلزم فيه الصبي اسلم الكافر بخلاف الصلوة حيث يجب قضاء  
اذ بلغ او اسلم فقد ومن لان ما بخلاف الصلوة هو نفس الصوم والحكم المذكور ما فيه الخلاف  
وعن ابي يوسف قال اليوم يستفروا به ابراهيم سماعه عند ادراكه وقت الصلاة وجب عليه تمام  
ذلك اليوم لان المكان تحصيله وان لم يصوم ما وجب عليه القضاء على كونه ايمنى عامة المصلحة  
وتفعل الغير الاسلام عن النواذر ان صوم الكافر في ذلك اليوم صحيح وعليه بعض شيوخنا واكثر  
مسئلة اجماع الصبي حيث قال في النسخ في الذي يستفروا به الصبي يبلغ سنه فنية  
التمتع من الصبي البالغ من نية الكافر اذا اسلم وجابه انه بمنزلة نية في حق الامسكات في المصلحة  
عن ابي يوسف انه سئل فيها وقال يكون تكوينا منها جميعا فتوى الصوم اجراءه خلف الصوم  
ليس شغل الواجب والتمتع التعليل لاني ذكره يتفهمها وقاعدة قوله وان في رمضان فعليه  
ان يصوم بان ان نية الصوم والشرع فيه فبذلك اذا كان العدم في رمضان وكان  
المسئلة السابقة خلوا عنه فلما ذكره ومن غفل عن هذا قال ما قال وطول دليل المقال وماذا  
بعد الحق الا الضلال والاصح ان شرع انما تعرض لهذا لانه شرع من اول اليوم كما وهذا  
لانه لا يرجح الاقامة المستقيمة على السفر القويم فلان يرجح الاقامة القائمة على السفر المستقيمة  
كان اولي ولان فيما اذا كان يقضي ما في اليوم ثم سفر قبل الزوال يكون في اكثر اليوم سافرا  
ولم يفر هذا الا بواجب الا افطار فبذلك اذا دخل مكة قبل الزوال مع انه مقيم في اكثر اليوم اولي لان  
يباح له الافطار فان قلت انما لا يباح له الافطار لصيانه كونه في عن الا بطلان ومنها ما وجد  
النية فلا يكونان مثليين حتى تشغل باثبات الاولوية قلت الافطار ههنا تنصير البطال العبادة

مسئلة اجماع



ايضا لان اذ انوي قبل الزوال يستند اليه الى اذ انزل النهار ويصير صايما من اوله فبالعظم يصير  
مبطلا للعبادة وقد زال الاختصاص منها ايضا فيخرج بزوال المخصص منها وجوده في الجملة لم يبق  
اليوم انشا لشيء الذي حدث فيه خلافا لشيء في ليلته والاعفاء بمعنى يؤثر في استعاطا الطلوع  
قابطل حدود الصوم كالحيف قلنا الحيف بمعنى يوجب الغسل فينا في الصوم كالانزال  
والاعفاء بمعنى يوجب الوضوء ودون الغسل فلما في الصوم كايضا للاحداث اذا انظر  
وجوده لانه والعلل بالظاهر واجب ما لم يعلم خلافه حتى لو كان هذا الرجل مافرا ولم يعلم  
وجوده والنية منه في الليلة الاولى كان عليه قضاء اليوم الاول ايضا لان قصد الصوم يوم  
الغدا في الليالي من المسافر ليس بظاهر وكذلك ان كان هذا الرجل متعاطيا بعد العظم  
في رمضان كان عليه قضاء اليوم الاول لان حال شدة الادل على عزيمة الصوم كذا في النية  
غير يوم كذا في الليلة اذا انظر ان المسلم لا يخرج عن عزيمة الصوم في ليالي رمضان و  
انما هو المرد من قوله تعالى فيل يزيل القوي ولا يزيل العجز بخلاف الجنون فانه يزيل العجز  
وكذلك كان الانبياء عليهم السلام يتلون بدون الجنون قبل ان رسول الله عم  
اعني عليه وقال عمن عن الجنون وما عمن عن المرض لم يقصه وكذا اذا فاق بعد نصف  
النهار من اليوم الاخير منه لم يلزم القضاء لان الصوم لا يصح فيه كما ذكره الخلقاني ومن حجت  
رمضان كله قيل لم ادر من استيعاب الشهر ان لا يمكنه صوم يوم وبر عليه ان ارجى علمي  
تقدير ان يكون المراد من الاستيعاب ما ذكره بتحقيق الاستيعاب مع الافاقه في كل يوم  
بعد الزوال ولا وجه كما لا يخفى ولما ان المسقط هو المخرج تحريمه ان المسقط للوجوب  
لزم المخرج وذلك يحصل في المستوعب من غير خلاف ما اذا استوعب حيث  
يلزم القضاء لان الاستيعاب شهرنا درلان المخرج عليه لا يملك ولا يشرب وجوبه الى  
شبهه بالاكل فثبتنا درفل يلزم المخرج في القضاء وانما قال عادة لانه قد يستوعب على خلاف  
العبادة على ما نهت عليه انما وذلك فرضه فيما سبق والقضاء مرتب عليه ونحن لانعلم ان

ان القضاء يرتب على وجوب الاداء بل يجب النية بوجود السبب في وجوبه او لم يجب  
الايمان النائم يجب عليه القضاء وصوم فروع عند العلم في حق الاداء وكذا المسافر يجب  
عليه القضاء دون الاداء وسواء شربه قد مر ما يتعلق بهذا المقام في اواخر الكتاب فذكر  
واما ما قيل اي بعضه لان السبب لو كان كله لوقع الصوم في شوال وكان تقديره لاية وانما علم  
فمن شهره بكم بعض الشهر فليعلم الشهر كله لان الضمير يرجع الى المذكور لا الى المفعول والجنون  
الذي لم يستغرق جنونه الشهر قد شهد بعض الشهر فليصوم كله فليس شئ في فروع  
ان يجب صوم الشهر كله على من اسلم في بعضه ولا يلزم بطر والاهلية بالذمة اذ الذمة  
لا يحل بالجنون حتى يوجبه حقوق الناس وكذا العبيد ذمة الا ان العبيد طول عاده فيسقط  
القضاء دفعا لمخرج والافاء لا يطول عاده فلا تسقط والجنون قد يطول وقد يقصر فاذا طال كوتبت  
الشهر حتى بما يطول عاده واذا قصر حتى باقصر عاده والذمة في الاصل العهد لان تعضيبي  
الذمة ثم سمي بحال التزانه بان في قوله شرب في معنى كذا ومن النقصان من قال هو بمعنى يصير سببه  
الاوصى على خصوص هذا الوجوب المحقق له وعليه ومن قال اي كونه اكله لا يجاب والاستيعاب  
فقد ساج فغنى الوجوب فليدفع فان قلت الوجوب هو الفعل الذي لو اتي به الانسان ياتى  
ولو تركه يعاقب الجنون اذا صاحم بالنياب ولو لم يعلم لا يعاقب لان يجب فعل على الشخص  
معنى كونه قادرا على الفعل وان تركه لان الاجاب طلب تحصيل الفعل وهذا لا يتصور الا في حق العاقل  
وهو غير قادر على الصوم فكيف يتحقق وجوبه حال جنونه قلت العتاب والعقاب اثر الوجوب  
فما زان يبرأ من عذابه مانع وذلك ان الوجوب عبارة عن كون الفعل بحالة يتحقق كذا اكله اكله  
العتاب على تركه والاحاطا به واذا ثبت هذه الحالة لتفعل ولم يكن له مانع من استحقاق العتاب  
على الترتيب ثبت اصل الوجوب بشارته التكليفية اذ الفعل لا محالة وان كان له مانع من استحقاق  
العتاب يثبت اصل الوجوب ويتبعه عذابه اثره ويختلف عنه التكليف باء الفعل لا محالة وهذا  
توان شائنا ان الوجوب وجوب اصل الوجوب ووجوب الاداء دعونون باصل الوجوب



ووجوب الاداء التكليف بالاداء والامر به على وجه لداخل به يأنهم وجوبه ودر مطلقا با على  
وجه لا يخرج وجهه التقيد سقط ما يحسن ان يقال لو كان الوجوب والامر مع الذمة لوجب على الصبي  
لا يخرج في الاداء يعنى ان قضية ما ذكرناه وجوب القضاء في المستوجب ايضا لانه امتنع لما  
وهو الخرج لان الواجبات اذا اختلفت في حد الكثرة يخرج الان في اذاتها واخرج بدفعه  
غير ان الحكم ليس يتعلق بنهاية الكثرة بل بصلها وهو دخول الواجبات في حد التكرار فاذا اختلف  
هذا الشهر ودخل في طيفه اثنى اقيم مقام التكرار واكثر اقيم مقام الكثرة والكثرة اقيم مقام  
الخرج فانه في الخلافات كالاسرار للخاصة في زيد الدوسقي وغيره ثم لا فرق بين الاصلية  
والعارضة ان ادركت بجوفا فجوفا اصلية وان ادركت متيقنا ثم جنى فجوفا عارض ومما عارض  
بعض المتأخرين منهم الامام ابو عبد الله الجاني والامام والزهري الصغار قال في شرح الطحاوي  
فرق صاحبنا بين الجنون الاصلي والعارضي فقالوا في الجنون الاصلي اذا افاق في بعض الشهر  
يلزمه قضاء ما ادرك ولا يلزمه قضاء ما مضى كما كان في السهم والعبد اذا ادرك في الجنون العارض  
اذا ادرك شيئا من الشهر ما من اوله او من آخره او من اوسطه لزمه قضاء جميع الشهر  
وروي عن محمد بن ذلك قال في الايضاح وروي عن ابي يوسف انه قال القياس هكذا الا ان  
استحسن بان يقتضي بعضه يقتضي ما مضى في الجنون الاصلي اذا افاق في بعض الشهر كما في  
الجنون العارض لا صوما ولا فطر البعثة في السمة عدم الفطر لعدم نية الفوق واضع فكانا  
حقا ان يقول ومن لم يتو في رمضان كله صوما ولم ينظر ومن قال في تقريره ان اسكت رمضان كله  
ولم يوص صوما ولا فطر فقد اقر في بعثة سدك وهو قول ولا فطر قال في البدائع ولو تولى الصائم  
الا فطر ولم ينقل بنية فصل فصوله تام غلت وباطل عندنا في ان جرد البنية غير معتبر في العلم  
ان الله تعالى تجاوز الامور لما يحسن به انفسهم لم يتكلموا او فعلوا ففعله قضاء لم يحكموه ما ويا  
اعتبار الظاهر بخلاف المبنى على ما مر في الاجرة للظاهر عند التيقن بخلافه وقد اعتبر ذلك في الصلوة  
المسئلة التي قد منسب في حال نفسه بعد الافاقة ما اعتبر فيه الظاهر لعدم التيقن بخلافه فلا

فلا حاجة في المسئلة الى التاويل كما توهم من قال لا بد لها من تأويل لان دلالة حال السهم  
كافية لوجود النية فالتاويل عليه في رمضان يجعل صياما يوم اثنى عليه لان ظاهر حاله عدم الحلو  
النية وان لم تعرف منه واقلها بان يكون مريضا او مسافرا او متسكنا اعتدا والاكل في رمضان  
فلم يصح حاله ولا على نية الصوم فقال زفر بن داود الكندي انقلوا عنه فقالوا لو اكل في  
من حكمي هذا فقد غلط وانما قال زفر انه يجوز نية واحد كذا انقل القدوري في توبة وقال ابو اليسر  
هذا قول زفر في صفة ثم رجع عنه في كبره وقال الجاني قول زفر انه يجوز نية الشهر  
واظهر من ان يقتضي على احوال روي الشيخ عنه ذلك واعتد عليه صاحب المخطوطة في حق الصبي المقيم  
انما قيل به لان الامساك غير مستحق على المريض الا في موارد اوجابه على استحقاق الامساك  
عليه كما اذا ذهب كل النصاب من الفقير لاعتبة في تمام التزويج يكون الفقير واحدا لا يكون  
دفعة واحدة فلا حاجة ان يقال بنية النصاب فلو اوجده عند الفقير اذ كان له بنية  
ذلك عنده ايضا فلا حاجة الى التاويل بان معناه على قوله من جهكم ولما ان المستحق الامساك  
تجريمه ان الامساك المستحق عليه هو الامساك منه بغير الامساك مطلقا ولا يصح الامساك  
لديه انما بنية الاحتمال كونه عاذا وحرية فلا بد من تميزه وهو النية فلا تقع عنه اي من الامساك  
المستحق عليه على وجه يؤيده وفي نية النصاب وحديث نية القرية لان النية من الفقير  
يصدق عليه فيكون نائبا للزكاة تقديره لا يجعل مجازا عن الصدقة فاكل انما اطلقه بمشقة لا قال  
الآية حكاه ومن قده وقال قبل الزوال وبعد ثم ذكر قول الاماميين لم يكن على بصيرة كما لا يخفى و  
وقال زفر عليه الكفارة كان حقه ان يستره بوجهه طاعة الله والافاقة لا تعرف ان الصوم  
انما يتاوى بدون النية عنده في حق الصبي المقيم وقال ابو يوسف ومحمد قال ابو بكر الرازي في  
شرحه المختصر الطحاوي المشهور عن محمد بن ابي حنيفة واما روي ما ذكره عن ابي يوسف  
وحده هشام لان نية مكان التحصيل تجزئه ان الصوم مراعي قبل الزوال لانه على نية  
ان يصير صوما فلما افرقت امكن تحصيل الصوم وتنوشت امكن تحصيل الشئ في تنوشت

هذا هو الوجه في الامساك  
في رمضان  
انما اطلقه بمشقة  
لا قال



وذلك الشئ ان تغيب المكان اثبات يدالك كغيب يدالك حتى يخرج الغيب عن على كسب  
الغائب بغيره المصوب منه ابتداء ان شاء استمر الغيب عليه لانه لو لم يغيب كان يمكن  
المغيب ان يرد المصوب الى المصوب منه فاما صواب الغائب فثبت ذلك لان المكان فصار  
ضامنا وجوابه ان الاعتبار بتغيب المكان في باب العود ان فيه لا يندري بالثبوت  
عدم الصوم بغيره هنا وهذا اتساع لا انفسا ولا انفسا ويتحقق سبق الصوم ولا صوم  
هنا لعدم التثنية ولهذا اذا لم يطر ذلك اليوم لا يعتبر صائبا واذا عارضت المرأة لا يقال في المسألة  
مكررة لانها مذكورة في باب الحيف لاننا نقول المذكور ثم ان الحايض لا يصوم وامان الصائبة اذا  
عاضت فطرت ولم يذكر ولا يترجم من كون الحيف ما يكون رافعا كالعدة في النكاح فانها تمنع  
نكاح الغير ولا ترفع كعادته الموطوءة بغيره فلا غنا عما ذكر في باب الحيف مما ذكر في هنا  
اسما كبقية يومها اي يجب عليها الامساك بدلالة قول الخلف لا يجب الامساك وعلى هذا الحكم  
والاصل هنا ما قاله في ان كل من سقط عنه فوض الصوم في رمضان في اول الشهر لا يعد ثم زال  
العذر بعد طوع الغير فان كان حال لو كان بها قبل طوع الغير لم يصوم فانه يومه بالامساك  
كما عكس الصائم وذلك مثل الحايض فظهر في بعض النهار وان صار الى حال لو كان عليه قبل  
الغير لم يلزم الصوم فانه لا يجب الامساك وذلك مثل الصائبة اذا عاضت انتهى والمردم العجز  
ما ليس باختيار كما هو منها ومن قوله وان صار الى حال فلا مرد والنقض بغيره المأف  
فتدبر كالمفطر شقرا يعني ان اصل الصوم واجب عليه بتغيب يجب الشبه ولا ذلك  
المسافر اذا قدم والحايض اذا طهرت لان اصل الصوم ليس بواجب عليها فلا يصار الى  
خلفه او محظا بان افطر في يوم الكسوف ثم تبين انه من رمضان اصلا لا خلفا يعني ان الامساك  
اصل قضاء الحق الوقت لان بعض الشئ لا يكون خلفا عنه اما الحايض فلان الصوم  
لها حرام فالتشبه بالحرام كذلك لا يري ان عبادته الصائم كما كانت ثم ان كان التشبه  
بها وسواء الصلوة وقد ادم صومها ما واما المرض والمساقر فاختص بها باعتبار خروجها

لحقنا من الشريعة

وجب عليها التشبه لعماد الامر على موضوعه بالنقص وهو يري نفع الباء من الرؤية فان  
لا يفتي ذكر الظن في الخبر والرواية في الغيوب قلت لا يري في حقيقته وجه انه لا يجوز  
الافطار بالتجزي التخذ المانع من مطالعة الغيوب فيجوز بعد تتبع العلامة كالطعام ونحوه  
بخلاف التسعة فانه يجوز بالتجزي وقبل موقوفه الباء وفتح الراء يعني الظن فعلى هذا يكون  
في العبادة امسك بغيره يومه هذا في الظن ولم يوفق بينه وبين الشك الامام حماد بن  
البربر وبه اخذ صاحب المستصفى ولم يصيب لان الرواية في التسعة اشك بخلاف  
ذلك قال الامام الساجي في شرح الطحاوي لو شك في طوع الغير فالأفضل ان  
لا يشتر وان شتر مع الشك لم يبعد صومه ولا قضاء عليه لانه في بيتين من الدليل  
من النهار والاصل ان البيتين لا يزدول بالشك الا اذا استمر وكثر رايه ان الغير طالع  
وقت الشك فاجب اليان يقتضي ثم قال كذا ذكر في كتاب الصوم ثم قال ولو افطر  
موشك فغروب الشمس لم يفسد الفقه وانما يختلف في وجوب الكفارة قال بعضكم  
يجب على الكفارة ثلاثة متيقن للنهار وشك في غروب الشمس وقال بعضهم لا كفارة عليه  
لانه قصد بذلك اعادة السنة لانه تجل لا افطار من السنة وقد ذكر الحكم الجليل الشريفة  
في تحفه الموسوم بالكتاب في وصاحب تحفه الفقهاء او صاحب الخلاصة والامام القنوري في  
شرح تحفه المذكور في مثل ما ذكر في شرح الطحاوي او نفعنا الله به فانه اذا اكل ولا عذر  
اتهمه الناس بالفسق والتحرر عن مواضع التهمة واجب بامر الشارع لان الجناية  
قاهرة لا يقال ليس بها جناية اصلا لانه لم يقصد وقدمه حوا بعد الاثم عليه لاننا نقول عدم  
تثنية الجاني يستيقن جناية فالجناية عدم التثنية الجناية الاطوار كما قالوا في  
القتل الخطاء والاثم فيه والمراثم القتل وصرح بان فيه اثم ترك العزيمة والمباغرة التثنية  
حالي الرمي وبهذا التفصيل يطبق التعليل بقوله لعدم قصد على المحل فاعمل وفيه قول  
اصله ما روي ابو عبيد في كتاب غريب الحديث معونه عن الاعشى عن زيد بن حبيب



عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه افطر في رمضان وسوي اتي الشمس فغربت ثم نظر فاذا  
الشمس طالعة فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لا يقضي ما تجا نفعنا لانهم ابي ما ملنا اليه ولا نعلمنا  
وكان نفعنا ما قوله لا يقضي فتاويله قال له قائل كان الشمس طالعة وقد اقمنا فقال عمر بن  
ردا علي ابي ليس الامر كما ظننت تقضي ابي نقضي يوما مكان يوم ليس علينا غيره  
قل من شق قوله فلا دربك لا يؤمنون وفيه نظر ثم قيل وما وروى في بعض نسخ الهداية  
بعضناك داعيا لاراعيا فذكر ليس يصح وقد اورد بعضهم في شرحه ان عمر رضي الله عنه  
حين افطر مع اصحابه يوما صعد المؤذن الميمنة وقال للشمس يا امير المؤمنين قال عمر  
بعضناك داعيا لاراعيا اي داعيا للماذن واعلام الناس لاحاطة للاحوال  
ثم قال ما تجا نفعنا لانهم فذكر من الموضوعات فلا ينفق اليه وليس الامر كما زعم هذا  
القائل فان ابن ابي سبيبة افرد من طرق اقرها اليه لفظ المنقول انما ما عن علي بن  
خطلمه عن ابيه قال شهدت عمر بن الخطاب في رمضان وقرب شراب فشراب بعض  
القوم ومم يروون ان الشمس تقع قرب ثم ارتق المؤذن فقال يا امير المؤمنين  
انما ان الشمس طالعة لم تغرب فقال عمر رضي الله عنه من كان افطر فليصم يوما مكانه  
ومن لم يكن افطر فليصم حتى تغرب الشمس فاعاده من طريق آخر وزاد فقال لبعضناك  
داعيا ولم يبعث داعيا وقد اجتهد ما وقفنا يوم سبهم وانما قال ذلك لان خطابه  
من اعلى الميمنة ترا فاصوته ليس من الادب بل كان حقه ان ينزل فيخبره بما دبا  
ثم التفت رضي الله عنه الى السجود والسجود روي عن ابن ابي عمير قال قال السحر  
وعلي ما ياتي في كتاب الاماني من نصف الليل في طلوع الفجر وفي المبط والخاصة من  
ثلاثي الليل الى الفجر فان السجود بركة البكرة في اللغة الزيادة والملازمة واذيادة قوة علي  
ما وروى في رواية اخرى عنه انه قال قال السجود بركة ووقع يعني علي  
صيام لها رولا حاجة الي تعديها لاكل كما توهم لما عرفت ان السجود اسم الطعام المأكول

المأكول في ذلك الوقت والمستحب تأخيرها كما هو يوم من لا يكون نفل السجود مع  
تطلع النظر عن كيفية اتينا ختمه حتى لو عمل لا يكون فيه استحباب وليس كذلك  
فان في اصله استحبابا ما في كيفية المذكورة استحبابا آخر ولو قال ويستحب تأخيرها لكان  
بعيداً عن ذلك الامامهم نكث من اخلاق المسلمين اختصار السجود باجل الاسلام علي  
ما يروى من قوله عم ان فضلاء بين صياما وصيام اهل الكتاب اكل السجود لاني في كونه من  
اخلاق المسلمين يجوز ان يكون ذلك من خواصهم ويكون حرمه اكل السجود بعد النوم مخصوصة  
بقومهم واما التماسه وبيان المراد بالاكلة الثانية وهي كانت تجري مجرى السجود في حرمهم  
فلا يحل عبارة اكل السجور الواقعة في رواية عمر بن عاص رضي الله عنهما فيهما  
لان الظن لا يكون الا ارجا فلا يمكن اجتماع الرجاء في الطرفين المتقابلين والمراد اي  
الطرفين الذين كل منهما في موضع الظن لولا ما عرفت انهم قالوا فضل ان يدع قال في البدائع  
ولو شك في طلوع الفجر فالمسحوب ان لا ياكل مكلذا روي يوسف عن ابي خنيفة وهشام بن  
الاحول مع الكشاف روي هشام عن ابي يوسف انه كرهه وروي ابن سماعه عن محمد بن  
لايكه والعقبي قول ابي يوسف وهكذا روي الحسن بن ابي خنيفة وبهذا التفصيل بين ان  
عبارة الافضل لم يصيب مخرا ولا يجب في ذلك لان الكراهية في الاكل مع الشك في طلوع  
الفجر تنزهية لا تحريمية ومع ما يريكم ابي الما يريكم رابيه ريبا شكك والربيه الشكك  
وهي في الاصل قلع السن واضطربها علما بغالب الراي لان اكل الراي بمنزلة اليقين  
تجانبنا عنه علي الاحتياط قال في الخفة خلاصة ولولا تحركه وكبر رايه ان الفجر طالع قال  
مشايخنا عليه ان يقضي ذلك اليوم وفي الخفة عن الحسن بن ابي خنيفة انه لم يترك القضاء  
وروي عن ابي يوسف انه لا يلزم القضاء لان الاصل هو الليل فلا ينقل عنه الا بيقين  
والعقبي هو الاول لان غالب الراي دليل واجب العمل به وفي الايضاح والعقبي انه لا يقضي  
عليه وفي البدائع وعلي رواية الحسن بن ابي خنيفة لان اليقين يعني حكمه لا يزال الا بيقين



اي يفتي آفة والافضل البين يزول بالفتن رواية واحدة بخلاف ما اذا اكل  
وفي كبريائه ان القوطا لم فان في وجوب القضاء ثمة روايتين وليس في العبارة  
المذكورة اختراعه كما توهم وانما اقتصر على وجوب القضاء اذ لا يجب الكفارة عليه  
به صاحب الحق وعلمه بان احتمال الغوب قايما وان كفى شبهة خلافا لما قال بعض  
الفقهاء انه يجب عليه الكفارة لان النجاس كان ثابتا وقد انقضت كبريائه فصارت  
اليقين وفيه ما فيه ولو كان شك كافيته اي في غوب الشمس ان قال ينبغي لان وجوب  
الكفارة عليه فخرنا في الشك لان الاشتباه يستند الى القياس وذلك ان  
القياس الصحيح يقتضي ان لا يتغير الصوم بانفساد اكله كما في اكله بعد عائلته  
لم يلاق فعل الصوم فلا يجب عليه الكفارة وفي شرح الكرخي قال محمد الا ان يكون بلغه الجرم  
ان اكل الناس لا يفتل بعينه يجب عليه الكفارة وان بلغه الحديث وهو ما روي  
في الصحيح سند اليه في هرة روى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا نسي في كل شرب فليتم صومه  
فانما اطعم الله وسقاه وعلمه اي علم الحديث بان لا يفتل عما يوجب وتركو القياس فكذا  
اي لا يجب الكفارة ايضا في رواية عن ابي حنيفة روي الحسن بن زياد عنه انه ان  
بلغه الحديث لزمته الكفارة لانه لما علم ان القياس متروك بالحديث لم يشبهه  
عليه الحال فانفتحت الشبهة الموقوفة في استقاط الكفارة قيام الشبهة الكلية  
اي الثابتة بحكم الشرع واعتباره اعلم ان الشبهة نوعان شبهة في الفعل وتسمى  
شبهة اشتباه وشبهة في المحل وتسمى شبهة حكمية فالاول يتحقق في جميع شئ  
عليه الفعل لان معناه ان يظن غير الدليل دليلا فلا بد من الظن ليتحقق الاشتباه  
والثانية يتحقق بقيام الدليل النافي للوثة ولا يتوقف على الظن الجاني لان الظن  
ما استند اليه دليل فان الجحامة كالغصن في فروع الدم من العروق والغصن لا ينفذ  
كله الجحامة والغصن في فروع دم الحيض والنفس ثابت على خلاف القياس والكلام

وإنما يشبهه

والكلام فحين لم يبلغه الحديث على ما دل عليه قوله ولو بلغه الحديث الا اذا انقضت الكفارة  
بالفقه الذي يوافقونه الفقه ويعتمد على فتواه في البلدة ولا معتبر بغيره كذا روى الحسن  
عن ابي حنيفة وبشراين الوليد عن ابي يوسف بن رستم عن محمد ولو بلغه الحديث اراد  
بالحديث ما روى في الحسن وشيخنا انما روى ثوبان روى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال انظر الحاجم والمججم  
وكذا كان عند محمد هذا خلاف ما في الثانية وخلافه فان المذكور منها ان القضاء والكفارة و  
اجبان في الصورة المذكورة عند ابي حنيفة وخلافه لابي يوسف وعن ابي يوسف خلاف ذلك  
روى ابن سماعة وبشر بن ابي يوسف انما انظر المججم فليد القضاء والكفارة لان العائلي  
انما سعى خبر لا يجوز له العمل به لانه لا يضمن ان يكون معروضا عن ظاهره او منسوخا عن رجع اليه  
لا يجوز له العمل به لانه لا يضمن ان يكون العائلي لا يضمن ان يكون العائلي لا يضمن ان يكون العائلي  
الحديث المعينة المعلن لا يكون العائلي فان الفقيه يعرف تأويله وان تأويله  
هذا انكشاف الاتفاق المحتملة وهو ان يكون الظان المذكور من بلغه الحديث ولم يعيد على ظاهره  
عليه تأويله وهو ما ذكره الشيخ ابي جعفر الطحاوي في شرح الآثار باسناده اليه في الشك  
الصنفا في ردة الله عليه قال فاما قال النبي صلى الله عليه وسلم انظر الحاجم والمججم لانما كانا يعتبان بان نعتي خطا  
اجرمنا بالعبية فصارا كالمفطرين لاننا انما انظر حقيقة لا يقال روايته بدون العوائق ونص المججم  
لا يتقبل التاويل المذكور لانها لم توجد في كتب الاحاديث وانما ما قيل عشتي على المججم فخطا على العلماء  
فوطقه فقال انظر الحاجم والمججم اي نظره بما صنع به فوقع في روايته انه قال انظر الحاجم والمججم  
فليس من قبل الله يدل على من قبل تطليقة الراوي وتقول الراوي جواب دخل فقد تغير  
لانهم ان منشا الشبهة ذلك ومن قبل قول الراوي اني ايضا منشا لها وتغير الجواب  
ان الكلام فحين علم ان الحديث معروفا عن ظاهره والحق الفقه القياس فليس عنده للتاويل  
المذكور ولا تمسك لاجل جهة النص ولا من جهة القياس فلا يورث قوله شبهة فان قلت  
اليس هذا من انقضت ما تقدم من قوله الا اذا انقضت فقيه لان فتواه بقوله وايضا اذ لم يورث

لأنه



تقول شبهة انما القصد انفس فكيف يورثها قولي القصد فكذلك العلة فائدة ايضا  
ذلك بالنسبة الى العاقل الذي لا يعرف التأويل وهذا بالنسبة الى من لا يفقه ما يشي  
وسوان القول المذكور غير مخصوص بالادراك فان الحساب ليس هو القصد فيه كيف ما كان اي  
سواء بلغه الحديث او لم يبلغه عرف تأويله او لم يعرفه اختار دعوت ومن قال يعني سواء ظن  
ان الخبيثة فطرته او استغنى فيها فاختار بف وسومه بالعبث او تأويل الحديث بانها تعظم  
لم يصيب في قوله او تأويل الحديث لانه ظاهر في الاقطار انما الحاجة الى التأويل في فهمه من ذلك  
انظروا والحديث ما دل بالاجماع بان المراد به ذهاب التائب فلم يوجد الدليل الثاني في  
في ذاته فلا يكون شبهة بخلاف حديث الجاهل فان بعض العلماء اخذ بظاهره من غير تأويل  
او المجنونة قبيح صابغة تكلموا في صحة صومها لانها لا تجماع المجنون واكثرهم قالوا تأويلها  
كانت عاقلة في قول النصارى حيث نجا منها زوجها ثم انما فت وعلمت بما فعل الزوج وكبحي  
عن ابني سليمان الحور جاني قال لما قرأت على نوح هذه الحكمة قلت كذا كيف يكون  
صابغة ويحجونه فقال لي اني هذه افانته انت في الاقوى وقال عيسى بن ابيان قلت  
لمحمد هذه المجنونة قال لا بل المجنونة اي كذا نكحت الا يجعلها مجنونة فقال بلى ثم قال كيف  
وقد سارت بها الركاب والصحيح ما ذكرنا من التأويل لان الذي يعني الاكراه هو الجواب  
للاجرة واستعمال المجبور بمعنى المجبر فعلمها القضاء قال فخر الاسلام ابن تيمية  
في شرح الجامع الصغير قال صاحب الطعن عذرهما الناس فيبغى ان يلزمها شئ وكيف  
يلزم المجنونة قضاء الجواب ان الصوم لم يفرض بفعل الناس استحسانا بالانسان والناسيم  
ليس في معنى الناسي لان العواقفة في حالة النوم من غير ان يتبين النية امر مجبور فلما  
يوجد فلما يعبر شبهة والسببان المروا في غالب الوجود والعذر بهما المبلغ لعدم  
القصد لان الجاهل في سلكه الناسي بفعله بخلاف النية والمجنونة ثم شك لم يفرض  
الصوم مع وجود القصد الى الفعل فلان لا يفرض بها مع عدمه اولى ان النسيان

هذا الحديث ما دل بالاجماع بان المراد به ذهاب التائب فلم يوجد الدليل الثاني في

يطلب بوجهه فيفصح الى المخرج وهذا اي جماع النية والمجنونة وادعاء القضاء لا يفصح الى المخرج  
لا لعدم الجارية لعدم القصد قبل لهذا لوقبل المجنون او النائم رجلا لا يلزمه الكفارة ولا يلزم  
الميراث قال ثمس لانيته هذا صحيح في المجنون دون النائم لانه يلزمه الكفارة ويحرم الميراث  
عليه ان الكفارة القتل لا يستر على منابة كالملة ولا ايجاب على الخطي وكفارة الفطر يستويها  
فلما يقع الاستشهاد **فصل في اوجبه على** انوه عما وجد له لانه فرع من شك النية  
شروطه ان يكون من جنس ما اوجبه به وان لا يكون واجبا بالاجابة وانما يقع التذرع  
لاعتكاف لان من جنسه واجبا هو الوقوف بعدة لان اجس هو البلبث خلافا لما ذكره  
وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة ورواية ابن سماعه عن ابي يوسف عن ابي حنيفة وهو قول  
زفر لورود النعماني عن صوم هذه الايام الكاشرة الى الايام المعهودة وبني يام تشتريق  
والعديد من قال عدم الا لا تقصوا في هذه الايام الحديث رواه الدارقطني وفي بعض النسخ  
عن صوم النهار وهو الانسب لوقوع المسئلة والتذرع بالعبثية فيصحب لتكوله لم للعبثية في  
انه تعالى لا يحكم للمذنبها ولما انه لا يصوم مشدوع لان مشدوعه مكره كذا قال في  
الجبني عدا الله تعالى عن شهواتها ولا فرق في ذلك بين يوم ويوم ولا يرد النقض بصوم  
يوم الخيض لولا اهمية الصيام في ذلك اليوم وقيام الصوم به باليوم فاقترقا والتمهي  
تغيره الجاد ولا فرق بين لازم وغير لازم بعد ما كان مجاوزا ولا يتقدم ان يقال الاسك  
عبادة في هذه الايام مستلزم ترك اجابة الدين الدعوة البتة وترك اجابتهما مني فنتج  
فما يستلزمه كذلك وانما الجواب عنه بان هذا الصوم من حيث انه ترك اجابة دعوة الله  
قبيح ومن حيث انه قهر النفس الامارة بالسوء على قصد التقرب الى الله تعالى حسن فنتج  
التذرع لا يشي لان اعتبار الجهتين وانها راجعتين يمكن في صوم يوم الخيض واسئلة  
لا يصح لما خلاص ايضا فلا من المصير لي ما ذكرنا وعند ذلك الحاجة الى هذا التفصيل فانه كما  
في الدفع واعلم ان المراد من الجاهل ومنهما الجاهل وعلى المعنى المعنوي وهو الخارج المقارن

اوجبه

فنتج



كان لازما اولاً ومن لم يتب له قال صلى الله عليه وسلم هذا النوع من العتق مجاور وهو على خلاف ما في كتب المجاز في احوال العتق فاطمة فانهم سئوه بالتسل وصفاً وانما على المجاور جافاً مثل السبع في عداؤنا ان الجملة ثم زعم انه سأل حسن والتفتي عن عهد جوابه مشكل وان يوي عينا الفرق بين النذر واليمين ان النذر يلزم فيه القضاء ودون الكفارة وفي اليمين يجب الكفارة دون القضاء لانه نذر بصيغة تعين النذر في الوجه الاول لما بينه كونه حقيقة كلامه وفي الوجه الثاني تعين بالطريق الاول لانه قرر النذر بغيره وفي الثاني اولي واوحي يكونه مراداً لانه قرر النذر بغيره ثم شية في غير الوجه الاول لان اليمين تحمل كلامه لان الائم يعني الكلام الباطن والنذر يحال بالمباح وموتيتن تحرم المباح وهو يمين لتولاه لم تحرم ما حل انتم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وما قيل في الوجوه الاربعه المتفق عليها كفي عدم المنازع والى اليمين شي وان تواجا يكون نذراً وعينا حتى لو لم يعم يجب القضاء والكفارة بالتضاد باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين ولو تولى اليمين تحسب فحان حقه ان يقول لا غير كما قال في الوجه الثاني ان النذر حقيقة واليمين مجاز كلامها ظاهر ما قد مر من قوله والنذر يحال بالمباح اي ومن قال في تحليل الائم التوقف عليها فقد عكس في التحليل فان عدم التوقف على النية في الاول لكونه حقيقة فيه والتوقف عليها في الثاني لكونه مجازاً وقد افصح المصنف من هذا بقوله حتى لا يتوقف الاول على النية ويتوقف الثاني فلا ينظمها لعدم صحة الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في لفظ واحد بحسب استعمال واحد ثم المجازي تعين بنية يعني في ظهوره الاخره فلا يكون حقيقة مرادة وعندئذ يتبين في الصورة الخاسرة يترجح الحقيقة فلا يشك المجاز لانه الثاني بين اليمينين تقريره ان في النذر يعني اليمين كما مر سابقاً لكن الوجوب في اليمينين غير وهو صيغته اسم تدل عن الكهنت والنذر يحال بعينه لا يفي الوجوب لغيره لكن معنى اليمين فيه غير معتبر ما لم يذره فاذ انوا فقد اعتبره فصار نذراً وعينا وليس هذا

جمعاً بين الحقيقة والمجاز بلفظة واحد وانما هو على بعد الدليل ونظيره الا انه قد فسح المجال لجمع جديد في حق الثالث وكذلك اليمين العوضية استبداء بجمع انتهاء وليس ذلك جمعاً بين الحقيقة والمجاز وانما هو على الدليلين كذا انما يحل فيه وانما قيل في تقريره لان قوله تدل على صوم يوم الخ موضوع للوجوب واستعمل في الوجوب وليس محل في غير الوجوب ايضا حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز غير انه مستعمل في صوم يومين لا تاتي في بينهما شأواً احداهما من النذر لانه تقتضيه لعينه ولهذا يجب القضاء اذا تركه والاخرى من اليمين لانه تقتضيه لغيره وهو صيغته اسم تدل عن الكهنت ولهذا لا يكون القضاء بل الكفارة وكل واحد من المشايين دليل شرعي يجب العمل به اذا امكن والعمل يمكن لعدم التباين بينهما فحينما بينهما علماً بالدليلين كما جعلنا بين حقيقي التبرع والمعاوضة في الحبسة بشرط العوض فلفظ فيه لانه ان ابادا موضوع للوجوب مطلقاً فموضوع وان اراد انه موضوع للوجوب بطريق النذر فممكن لكن لا يتم التقريب حينئذ لا يفرق في اليمينين مع عمل في غير الوجوب لانه مستعمل في غير الوجوب بالنذر ضرورة انه مستعمل في الوجوب باليمين وهو غير الوجوب بالنذر ومن الناظرين في هذا الكتاب من قال ولما انه نذر بصيغة تعين بموجبه وهو الايجاب فلا يجمع الحقيقة والمجاز بلفظة واحد ولم يدرك وجه آخر غير ما ذكره المصنف ثم انه لم يصيب في قوله فلا يجمع الحقيقة والمجاز بلفظة واحد لان موجب ما ذكره ان لا يكون اليمينين مجازياً بل على الفصح عنه من قال في تقريره ليس اليمينين بمعنى مجاز بل على هذا الكلام نذر بصيغة تعين بموجبه والمزمع بالوجوب الملائم كان شري القريب شري بصيغة اعتناق بموجبه وقد رد هذا الوجه بان اليمين لو كانت موجبة لبنت بلائيه شري القريب ولو قال تدل على صوم يومين السنة تصوير المسئلة على تعين السنة فلا يتصور صورة الاطلاق فلا وجه لما قيل في ان من نذر صوم سنة فلا يخالف انما ان عتقها بقوله هذه السنة واطلقها بان قال سنة

مذهب السني

مذهب السني

مذهب السني

مذهب السني



انظر يوم الفطر اي يجب عليه ان يقدر الاستمرار صوم هذه الايام المعصية فان  
 صاحبها لم يلقها عليه لانها او ما كانت اياما فقه من الافضل فلم يوجب لصاحبها فوج  
 عن العهدة لم يجب وقضا لان النذر بالنسبة المعينة ينظم النذر بهذه الايام  
 ولا يجب عليه قضاء رمضان لان صومه لم يجب بهذا النذر في هذا الفضل احسن  
 عن الفضل المتقدم وهو ما اذا عتق السنة فانه لا يجب موصول لان التسابع منسك  
 غير منصوص عليه ولا عتق تصد بل لما يلزم ضرورة فعل هو ما اذا قطعها بان الشرع  
 انتفى التسابع الفروي بخلاف التسابع منسك فانه التزمه قضا فادوجب العطف شعا  
 وجب توفيره بالقدركمكين وهذا اذا انما في الواجب التسابع قضا الصوم الكفارة  
 والمندور متبايعا لزمه للاستقبال وفي التسابع ضرورة كما اذا نذر صوم هذه السنة او  
 رجب بالذمة قضا غيره مع الماتم ويأتي في هذا خلاف رفر اي ياتي في قضا الصوم  
 هذه الايام خلافا لما معنى لا يعتق عند سماعه صحت النذر لورود الهني وقدر جوابها وهو قوله  
 الا لا تصوموا روي الطبراني بسند من عن ابن عباس رضي الله عنه ان رسول الله وم ارسل  
 ايام من صالح الصبح ان لا تصوموا هذه الايام فانها ايام اكل شرب وبعال اي وقوع  
 والعذر عنه اي من الهني وهو ما ذكره عند قوله ان نذر بصوم شروع والهني لغو  
 ولو لم يشتر التسابع لا يجزئ ذلك انه اذا نذر بصوم سنة نكرة يلزمه ان يصوم  
 اثني عشر شهرا لانه لما نذر ما لم يكن النذر مضاعفا الي رمضان والي هذه الايام لانه يمكنه  
 يصوم اثني عشر صوما متوقفا ليس فيها رمضان ولا هذه الايام بخلاف ما اذا شرط  
 التسابع بخلاف ما اذا عتق اي عتق السنة بحيث يجوز صوم هذه الايام وكذا اذا شرط  
 التسابع والوقوف الراجح حقيقة يعني بين الشرع وبين النذر والشرع في الصلوة في الوقت  
 المذكور ووجوب القضاء يستحب عليه اي على وجوب الصيام وهذا ظاهر وان في علي من قال  
 اي على صيامه المؤدي وانما ذكر الضمير وان كان راجعا الى الصيام تباويل الصلوة لانها في

في هذا النذر  
 في هذا النذر

في عتاده ولا يصير مكنا لله في نفس النذر لان العصيان انما يلزم من المباشرة لا  
 من ايجاب المباشرة فيمن التزم ايجاب التزم فقه فقه نذره فوجب القضاء  
 حتى يتم ركعة ويمكن اتمامها بحيث يخفى عن الكراهة باستدانة الشرع الي ان يزول  
 الكراهة بانعقاد وقتها واذا مكنته مع التوبة لها وهو ما لا يمكنه اداء الصوم بهذه الصفة  
 فلم يكن مشروعا بسبب المرفوعه **باب الاعتكاف** عقب الصوم به لكونه  
 مستويا في العشرة الاخيرة من رمضان فاسب ذكره افر الصوم ولان الصوم  
 شرطا وحقا لشرط ان يعقب الشراطين انه قد بان وصفه على توفيقه لانه اتم  
 من حيث ان من الاحكام والفقهاء عبارة عن موقوفها الاعتكاف مستحب بمكة اقال القديس  
 في تحفته وقال بتميزه ابو نصر الاقطع في شرحه لادب السنة نص عليه في القدوري الكبير  
 والصفحة انه سنة بل القبيح انه على سنة او ام واجب وهو المكندور قال في الذخيرة وادب  
 اراء الايجاب على نفسه يستحب ان يذكر بلسانه ولا يكفي الاجابة النية بالغلب وذكره شمس  
 الاثني عشر الحواشي في كتاب الصوم وسنة وهو في العشرة الاخيرة من رمضان وحسب  
 وهو في غيره من الازمنة ممكنة ومجيئي في نوع الواجب بحيث يكون اخذ ما خلا  
 وقيل انه سنة على كفاية حتى لو تركه اهل بلد بسبب عدم تحققهم الاكساء والافلاكا  
 لتأخيرهم ويؤيد قول مالك لم يبلغني ان ابا بكر وعمر وعثمان وابن المسيد الا احد من  
 سلف هذه الامة اعتكف الا ابا بكر بن عبد الرحمن والطب عليه قبل من غير ترك لما في الصحيحين  
 وغيره ما عارضه رغبته عنها قالت ان النبي عم كان يعتكف العشرة الاواخر من رمضان  
 حتى توافاه الله تعالى ويرد عليان ما ذكره وان كان ظاهرا في عدم تركه عم الاعتكاف لكن  
 يعارضه ما في الصحيحين وغيره مما من النص في تركه عم آياه وهو انه لم كان يعتكف في  
 كل رمضان فاذا اهلل الغداة جاء الى مكانه الذي اعتكف فيه فاستأذنت عارضة  
 ان تعتكف فاذن لها ففرت فيه فبقت فسمعت بها حفصة ففرت فيه فبقت فسمعت



زيت فخرت فيه قبة اخرى فلما انصرف رسول الله عن من الغداة ابعث اربعة  
فقال ما هذا فاجاب من فقال ما حملهم علي هذا البراءة ترعوها فلما اراها فخرت فلم يكلف  
في رمضان حتى اعتكف في آخر العشر من شوال ومن هنا ظهر ما في قول الزهري  
عجايب الناس كيف تركوا الاعتكاف ورسول الله لم كان يفعل شيئا ويرى  
وما ترك الاعتكاف حتى قبض والمواظبة ليل السنة فان قلت ليست المواظبة وليلا  
لوجوب قلت في دلالة ما عليه خلاف الحما رخصها وقدم ما يتعلق بهذه المسئلة من  
التفصيل في السواك في الوضوء ثم ان الدلالة المذكورة على اصل القائلين بها مشروطة  
بعد التكرار في الجملة وقد وجهنا ما وقف عليه نفا وبعدهم المعارض ومن هنا سئل عن توبة  
تعارض المواظبة في دلالة ما على الوجوب وهي عدم انكاره عليه السلام على من تركه ولو  
كان واجبا لا يكره عليه وهو اللبس هو في اللغة الاقامة على الشيء ولو لم يمس  
النفس عليه ومنه قوله تعالى هذه الخاتمة التي تم لها كانوا وقوله تعالى كفون على  
اصنامهم وفي الشريعة هو الاقامة في المسبب واللبس فيه مع النية والمحقق للمعوي  
موجود فيه زيادة وصف مع الصوم اعتباره في جهة مطلق الاعتكاف انما هو على  
رواية الحسن علي بن ابي عن قريب فمن قال في توجيه اخذ الصوم في معناه الشرعي  
ان الصوم شرط له عندنا فلا ثالث افي لم يصيب لانه يفتي عنه في تمام هذا  
التعليل نظر فكم من اصحاب شريعة تنبى بحسب الحق من معاني هي ليست باركان منها الركوع  
فان حقيقتهما الشرعية فكيف الحال ومعنا ما المعوي الزيادة فلا عبرة لمج والانباء المذكور  
فتمام التعليل بان يقال لا قال غيره لانه يتوهم به ويشي عنه ذلك ان تقول في التعليل ان  
الصوم لا يصلح ركنا كيف وقد اختلف في لزومه له وكذا النية لا يصلح ركنا ولاوام لها  
فتعين اللبس لعدم الرابع والصوم عندنا من شرط فيه تفصيل فانه ليس بشرط  
له في رواية الاصل والمصنعا اجل اعتمادا على انه في صدور التفصيل على ما ياتي بعد هذا

هنا بقي هنا شي وهو ان المفهوم عندنا عبارة عندنا خصوصا في مقابلة تخصيص الخلاف  
لا ينبغي ان لا يكون فيه مخالف من اهلنا وليس كذلك فان تخالف فيه على ما  
يأتي عن قريب واعلم ان الشرط لا يلزم الا استمراره كاستمرار المشروط الا يري  
ان العتق الاخرة شرط للصلوة ولا توجد الا في آخر ما خلا انما لم يقبل ان الاعتكاف  
يحقق في الليالي والصوم فيها غير مشروع وفي ذلك تحقق المشروط بدون الشرط  
وهو بطلان علي انه ليس بشرط منشأ الغول عن ان الشرط وجود الصوم  
الشرعي المخصوص باله في ايام الاعتكاف لا وجود الصوم المعوي في جميع ايام  
الاعتكاف فتقوله وفي ذلك تحقق المشروط بدون الشرط ومنه منشأه سواء الغنم  
وكذا الجواب عنه بان الشرط انما ثبت بحسب الامكان فان من عليه بالصوم شهر  
متابع لم يقطع التسايع بقدر الحيض والصوم في الليالي غير ممكن في ثلث او الغول عادة  
اذ فيه لم يمتحقق المشروط بدون الشرط والتمتبه عند الضرورة والشرط في  
الصوم المتتابع هو التسايع المشرع واما الحيض لا يقطع لانهما من شأنهما الحكم الشرع  
فلا تحقق المشروط بدون فيه ايضا وكذا الجواب عنه بان الصوم يوجد في الليل تقديره  
وحكاما وان لم يوجد حقيقة الا يري ان الاعتكاف في الليل لا يقع ايضا اذ لم يكن تقدير الصوم  
فيه حكما كما اذا نذر ان يكف ليلة لان الليلة لا تنقسم ما بانها من اليوم واذا نذر ان يكف  
ليلتين لم يدر اعتكافهما يوميهما لا شتمالهما يوميهما لوجود الصوم في الليلتين حكما بتعاليهما  
فكم من شئ ثبت صما ولا يثبت قصد ايضا كاش عن الغفلة عما تقدم تقديره ثم ان في  
تقديره ما لا يخفى على من يصبه ثم ان قوله فكم من شئ ثبت صما ولا يثبت قصد ابعزل عما  
عن فيه والفرق بينه وبين ما قدم من وجود الشئ تقديره وحكاما وان في عليه  
ثم ان الاعتكاف من المنقولات الشرعية فيانه على الشارع كاهو الاصل في المنقولات  
الشرعية فمادرو فيه من الاخبار من قبل البيان لاس من قبل تعيين المطلق كما سبق اليكم

بأنه

بأنه

بأنه

بأنه

بأنه

بأنه







الخلافة في موضعين في سنة اطلاق الصوم وفي التقدير والمصلح في التفضل حيث لم يذكر  
ما هو منه بها وظاهر الرواية عنه ومن ومن ان ما ذكره من رواية الاصل موطن الرواية  
عن اصحابنا الشافعية فلهذا وهم علم بغير العلم بالاطلاق بخلاف الصوم والصلوة لان الاول مقدر  
بيوم والسنة بركعتين وفي رواية من يركب وعلى هذه الرواية كما يجب الاعتكاف  
بالنذر كذا في كتابه بالشرع وهذا وجه ما لا صاحب الفتحة الاعتكاف سنة لكن يجب  
بالنذر وبالشرع لانها جعلت من اسباب الوجوب في الشرع لا في سبب وجوبه كذا في  
الاصح الاعتكاف الا في مسجد الجماعة يريد به الرجل وقال الطحاوي ان يصنع في كل مسجد  
ودوي لمس من زيارته في حقة انه لا يجوز الا في مسجد يصلي فيه الصلوات كلها كذا في  
البدائع يقول حذيفة عن ابن مسعود انه لا يجوز الا في المسجد اجماعا ومسجد المدينة و  
مسجد بيت المقدس وقال سعيد بن المسيب يقول لا اعتكاف الا في مسجد من مسجدي المدينة  
وسبب الحرام لانه عبادة استقامت هذه التعليل لا ينطبق على هذا الرواية من المذكورين و  
انما انطبق على رواية الطحاوي والمصلح لم يكن حيث ذكرنا ثم ذكر هذه التعليل اما المارة  
وقال الشافعي الاعتكاف للرجال والنساء الا في مسجد جماعة في مسجد بنيها قال الربيعي  
هو في هذا كسب الجماعة ولو لم يكن في بيوتهم مسجد جعل موضعها في مسجد فاعتكف فيه  
ولا يكسب بعد فرائضها هذا على اصل وانما على أصلها فالكسب التعليل لا في قال في الذخيرة وان  
خرج من غير عذر ساعة فاعتكاف في قول أبي حنيفة وقال لا يفي حتى يكون أكثر من  
نصف يوم فخرج عند أبي حنيفة ناقص الاعتكاف قل أو أكثر وعند ما خرج التعليل ليس  
بناقص وعن هذا قلنا اذا انتقل من مسجد الى مسجد من غير عذر انتقص اعتكافه عنده وعندنا  
لا ينتقص وقال الشافعي الخروج قال الشافعي ان اوجب اعتكافا متتابعاً فخرج الى الجمعة  
بطل اعتكافه واستأنف في الجامع ونحن نقول الاعتكاف في الحرم ان الاعتكاف  
في كل مسجد شرع لقوله تعالى ولا تباشروه من وانتم عاكفون في المساجد فبما دل الجميع ثم

باب الاعتكاف

ثم هو ما مور بالشافعي لها بقوله تعالى كما هو الى ذكر الله فيكون اخرج لها مستثنى كما  
لخرج حاجة الان وهذا يتبين ان من قال في تقريره لان تركها حياة للاعتكاف  
لا يجوز لكونه ووجهه في الوجوب لكونها واجبة بالاجاب الله تعالى وسواء جاب العبد  
وليس للعبد اسقاط ما وجب بالاجاب الله تعالى بالاجاب لم يعيب ذكر وجهه آخر دعم  
اذ يقر ما في الكتاب فان قيل لم يذكره على وجه آخر لاختلافه بل ذكره بياناً للمقدمة انما  
اذا صح الشرع وجوب الصورة المطلقة للخروج اليها قلنا انما مستثنية عن البيان به لان المصلح  
قد فرغ مما بقي فيه حيث قال والما للجمعة فلا يمان اهم حوايجهم ثم ان فيه منافاة وبين ان المصلح  
لا يمانع فيما ذكرنا يمانع في بقاء الاعتكاف بعد الخروج الى الجمعة ولادالة فيما ذكرنا عليه  
وهذا النزاع انما يندفع ببيان ان زمان الخروج اليها كزمان الخروج الى الجمعة الضرورية  
في حكم الاستثناء فالقوله الوافي ما قدمناه وان كان منه لثمة بعيدا كان حقه ان يقول  
وان كان معتكفا بعيدا عنه لان العبرة بعد الاعتكاف عن الجامع لا بعد منه لثمة الاعتكاف  
عنه اذ ليس الاعتكاف في منزله وبعد ما رجعا واستأنف في الاصل اربعاً قبلها واربعاً  
او ستاً بعد ما علي حسب اختلاف الاجار في النافذة بعد الجمعة كذا في الذخيرة وانما ذكرنا  
المصلح على حسب الاختلاف في سنة الجمعة يعني اختلاف اصحابنا فانها اربع عند أبي حنيفة  
وست عند أبي يوسف وفيه وعليه انه لا مضيافة في الخروج عن الاعتكاف عند الامايين فانه  
لا يفي عندهما الا بالخروج في اكثر من نصف يوم فلا وجه لاعتكافها واختلاف ما هما بقي منها  
شيئاً فهو ان السن لا يلزم ان يوتي في المسجد بل الافضل ان يوتي في المنزل فلا  
عذر في المكث لاجلها في المسجد الجامع ويمكن ان يقال نعم لا عذر فيه الا انه لا حاجة  
الى العذر لكونها من توابع الجمعة على توقف بعيد هذا وسنفتها توابع لها انما قاله لان  
الخروج بطريق الضرورة فاذا ادا ما تقدمت هذه الضرورة فيجب ان لا يشتغل بها  
غيره لا حتى لا يكون مكثاً في غير محله من غير حاجة فقال وسنفتها توابع لها وتنبه الشافعي



ملحق به نصاركه ما فرغ منها الا انه لا يستحب بل كرهه نص عليه صاحب الذخيرة ثم  
 قال فرق بين هذا وبين ما اذا فرغ لغايط او بول ودخل منزله وكث فيه فانه ينف  
 اعتكافه وان كان ساهدا عندنا في حقيقته والفرق ان المسجد الجامع محل للابتداء والاعتكاف  
 فيكون محل البقاء اما يسهل على من لا يسهل على الاعتكاف فلا يكون محلا للبقاء وهذا حكمه في  
 الاعتكاف الواجب بان اوجب الاعتكاف على نفسه وانما في اعتكاف النفل وهو ان  
 يشترع فيه من غير ان يجبره على نفسه فلما بس بان يخرج بعدد وغيره فلهذا على  
 ظاهر الرواية فان على ظاهر الرواية لم يقدّر اعتكاف التطوع شي من غير ضرورة اما  
 قد بدلت لانه اذا كان اعمامه في مسجد من غير ضرورة كما اذا انهدم المعتكف جازله  
 ذلك كما جاز المعتدة ان يخرج الى منزله اذا انهدم منزلها لوجودها لمسا في معنى ان  
 ترك البيت مناف للاعتكاف لانه مغوت له في توي قليل وكثير كما لا كل في باب  
 الصوم وقالا لا ينف وقولها اوسع لان التعليل منه لو لم يقع لوقعوا في الخرج لانه  
 لا بد منه لاقامة الحج والخرج في الكثير والفاصل اكثر من نصف يوم فلو اوفى في تعليله اذا اقل  
 تابع ملاكته كما في نية الصوم ولا يخفى ما فيه من العصور لعدم دلالة على الزيادة على  
 النصف واما الاكل والشرب ولو زاد عليه قوله والنوم لكان اولى فان الدليل الباقي  
 ذكره فيتمهض لا ينافي كون في معتكفه ولو فرغ لاجلها ينف اعتكافه خلافا لما في  
 في فرجه الى بيته لا اكل فلما اكل في المسجد مباح والنبهى م كان ياكل في المسجد  
 فلا ضرورة اليه لم يكن له ما في المسجد يعني في ايام الاعتكاف فاكله وشربه  
 كان فيه ومن قال يعني في غالب احواله ويلزم من ذلك ان يكون اكله فيه فقد عتقت  
 في التفسير ولم يصح في زعمه تمام التعريب اذ الخروج منه في اوقات الاكل والشرب  
 لا ينافي كون غالب احواله فيه بان يبيع ويبسح ذكره في الذخيرة ان المراد ما لا بد منه كالطعام  
 ويخرج واما اذا اراد ان يتخذ ذلك متجرا كرهه ذلك هذا صحيح لانه منقطع الى الله تعالى

فانما لا بد من نية الصوم ولا يخفى ما فيه من العصور لعدم دلالة على الزيادة على النصف

فلا ينبغي لان يستعمل فيه ما موردا لغيره والظاهر ان المسجد محرم  
 من التزوير وموكلية عن النزاع عن الحقوق وفي احضار السلعة فيه شمله بها وجعل كالكفا  
 ويكره لغير المعتكف البيع والشراء يعني مطلقا من نوره هذا على ما تقدم من بيان كراهية  
 التجارة في المعتكف فانما الاتري الى قوله ويكره لغير المعتكف الخ فاذا كان لغير المعتكف  
 فاعطيتك بالمعتكف وانما قال فاعطيتك بالمعتكف لان في المعتكف حرمين حرمه الاعتكاف  
 وحرمه المسجد وفي غيره حرمه واحدة فقد غفل عن ان في المعتكف ضرورة دون غيره ما  
 فان قلت الكلام في بيعه لاجل حاجته اليه وشراؤه قلت نعم لكن قد يكون نفس البيع  
 والشراء مما لا بد منه للمساكين الى ان قال ويحكم وشراكم حوايه وشركم ويحكم روي  
 ابن ماجه في سننه عن كحل عن وائل بن الاسقع ان النبي عزم قال جنبوا ما جردكم  
 حبسكم ومجانبتكم وشرككم ويحكم وحبسكم وشرككم ورفع اصواتكم واقامه حدودكم وسلبتكم  
 واتخذوا على ابوابهم المظاهر وعمرها في الجمع وقوله وشرككم ويحكم باطلا فيتنظم الشراء  
 البيع في زمان الاعتكاف الا ان ما لا بد منه لم يستثنى لكان الضرورة ولا يملكه الا  
 بخبر لقوله تعالى وقيل لاجل ابي بن حنبل واذا كان ثبوته اقوي واشد ويكره  
 له الصمت اعلم انه فرق بين الصكوت والصمت فان من فهم شفعية ان يكون ساكنا  
 لا يكون صامتا الا اذا طال مدة الصمت وقدرته على هذا من قال الصمت ترك الحديث  
 واظهار الصكوت الا انه لم يصعب في تخفيفه القوت ولا يصدق عليه انه صمت واذا تحققت  
 الفرق بين الصكوت والصمت فقد وقفت على وجه ايشاء الصمت على الصكوت هما  
 قال الامام محمد بن النضر الصبر فأكبره الصمت اذا اعتقده قربة اما اذا لم يعتقده قربة فأكبره  
 لقوله من صمت بخاره عبد الله بن عمرو في تمام التعليق بالحديث المذكور نظم لان  
 الكراهة من الصمت فيه ترك الحديث منع الناس الا ترك الكلام مطلقا حتى اذا كان  
 القرآن لان صوم الصمت ليس بعبادة هو صوم أهل الكتاب فنسخ روي بوادود

فانما لا بد من نية الصوم ولا يخفى ما فيه من العصور لعدم دلالة على الزيادة على النصف







محلول عليه الذي قال تعالى حواذي وذلك لا يوجد فيها اولان تعدي لموت من الوطئ  
اليها باعتبار انها من دواعيه على ما يقع عند المحض بقوله لان من دواعيه وحاشي حاله ان يحض  
ليس بها وكان هذا هو المن قال ويجوز ان يجاب ايضا بان معنى الكلام على ان ما كان محظورا  
على ما عرفت من نفسه وهو الذي يتعدي والوطئ حاله ان يحض ليس كذلك لانه ليس  
في الجوز كمالا يخفى هذا هو الذي ادعى اليه نظر العوم في هذا المقام حتى قال بعضهم لا راد  
في تحقير اصطلاح التركيب واقضى ما ارجى اليه القدر ثم ذكر ما تفصيله يرجع اليه ما قرأناه  
للموت تسع وجال وهو ان الظاهر منه انه يكون انتهى امره وتكونه فمنا مدخل في مدار  
تعدي حكم النبي من الوطئ اليه دواعيه وعدم تعديه اليها حتى يكون التعدي من الوطئ اليه  
دواعيه في الاعتكاف لم يكن النبي من الوطئ فيه صريحا لعدم التعدي منه اليه دواعيه في الصوم  
لم يكن النبي عنه فيه فمنا وتعديه للمص حيث وقع عدم التعدي في الصوم على كون اكاف  
مكتنه لمحظورة ظاهر في ان مدار الغرض على كون الوطئ محظورا في الاعتكاف دون  
الصوم فان تعدي المطابق له هو ان الوطئ لما كان محظورا في الاعتكاف ومحظورا في  
يحقق بعد تحقق ذلك الشيء لم يكن الا انها عنه سواء كان النبي صريحا او فمنا ضرورة تعدي  
اليه دواعيه كافي لا احوام فان الام فيه ايضا كذلك بخلاف الصوم فان اكاف عن الوطئ  
وكونه والشيء لا يتحقق بدون ركنه فلا حرم كان الا انها عن الوطئ الذي ايضا وكونه  
كان بالنهي صريحا او فمنا ضرورة فلم يتعد اليه دواعيه لان الاصل فيها ثبت ضرورة ان لا  
يتعدي مدار الضرورة فان جامع الانزال ليس بشرطه من اختلاف الجماع فيادون  
الفرج ولذلك زاد قوله فانزل ثم دون ههنا لان الليل محل الاعتكاف بعبارة تعليل  
لغرض الاعتكاف بالجماع في الليل وبشارة تعليل لغرضه بالجماع في النهار بخلاف  
الصوم متصل بما ذكر قبله يعني ان الليل ليس محلا للصوم فذلك لا يفي بالجماع فيه  
ومن وهم متصل بقوله بطل اعتكافه وقال يعني اذا جامع نكاحيا بطل اعتكافه ولا يبطل

في الاعتكاف

صومه فقد وهم فانه لم تعرض بعد بيان الفارق بين الاعتكاف والصوم في الجماع نكاحيا  
وعلى تقدير ان الاعتكاف بما ذكره في التفسير ان يقول يعني اذا جامع نكاحيا في النهار وذلك  
قد وحالة العاكفين المذكورة بعبارة تعليل لعدم الاعتبار بعد ان نسيان في بطلان ان  
بالجماع وبشارة تبينه على وجه الفرق بينه وبين الصوم في ذلك قالوا الفرق بينهما  
من وجهين احدهما ان الاصل ان لا يكون النسيان عذرا اصل لانه مقدور الاستماع عنه  
في الجملة اذا وقع فيه لا يكون الا النوع تعدي ولهذا كان جائزا باخذة عليه عذرا وانما لفت  
المواضع بغيره وعاد النبي عدم بقوله ربنا لا تأخذنا نسياننا واخطانا وانما جعل  
عذرا في باب الصوم بالنسب فيقتصر عليه والاني ان الحرم في الاعتكاف عين الجماع في  
فيه العهد والنسيان والحرم في باب الصوم هو الاضطرار لعين الجماع وحرم الجماع يكون  
اوطار لا يكون جماعا فكانت حصة لغيره وهو الاضطرار والاضطرار يختلف حكمه بالنسيان  
ولو اكل او شرب في النهار عاندا فصومه فسد اعتكافه بفساد الصوم ولو اكل  
نكاحيا لا يفسد اعتكافه لعدم فاد صومه والاصل ان ما كان من محظورات الاعتكاف  
وهو ما منع عنه لاجل الاعتكاف لاجل الصوم لا يختلف فيه العهد والسهو والنهار والليل  
كالجماع والخروج وما كان من محظورات الصوم وهو ما منع عنه لاجل الصوم يختلف فيه العهد  
والسهو والنهار والليل والعقد ما يفي بهما دقيقة كما تبين التبيين عليها ومبينا  
قال وحالة العاكفين المذكورة ولم يقل وحالة الاعتكاف المذكورة لان حالة الاعتكاف تنزل  
عذره وجه حاجة الانسان وحالة العاكفين لا تنزل عنه عند ذلك لاعلي قصد العو الي  
محتكف متحررا عن المكث الزايد على قدر الحاجة وكذا الحال من احوال العاكفين ومن نخل عن هذه  
الدقيقة قال فيه نظر لانه قد خرج حاجة الانسان فيه خل منزهة وسينى الاعتكاف فيواقع  
ولانه كخرج او قبل او لم ينزل بطل اعتكافه ولو لم ينزل لاي بطل الاعتكاف بالجماع  
صورة ومعنى في شبهة الاحتكام ذكره في البديع ولو لم ينزل لاي بطل الاعتكاف والمباشرة

في الاعتكاف



في قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بالباطل فلم يبق المعنى الحقيقي من ادوا ما ياتيل  
 ان الاعتكاف معتبر الصوم في المبشرة وهي التام في الصوم بمكة الاعتكاف فورد  
 بما قد ساءه وبما ياتي بعد هذا من الفرق بين الاعتكاف والصوم في المبشرة بحيث  
 لا يقع قياس الاول على الثاني فيها وانما قيل بمبشرة يحرمها الاعتكاف فوجب ان يفسر  
 الاعتكاف كالوطي فقد تدارك النص جوابه بقوله وان كان محملا لا ليس في معنى  
 وانما الجواب عنه باننا لا نعلم صحة القياس على الوطى لانه اذا وقع عند انفس الصوم فيفسد  
 الاعتكاف والتباعد او فسد عند الايفاء للصوم فلا يفي الاعتكاف فليس بملوك  
 لما ثبت انما على ما بان به وهو ان يكون اجماع ملحوظا في الاعتكاف لاجل الصوم و  
 ولهذا لا يفي به الصوم كما ان غير منف للصوم كذلك غير محرم فيه على خلاف الاعتكاف  
 لان الدواعي لا تحرم في باب الصوم اذا كان ما من نف على ما تميز قبل هذا والفرق  
 على ما ذكر في البدر ابع ان عين الجماع في باب الاعتكاف محرم وتحريم الشيء يكون عزما  
 لدواعيه لانه لا يتحقق اليد وانما في باب الصوم فحين اجماع ليس محملا انما المحرم هذا الاطوار  
 انما هو اجماع يكونه افعالا وهذا لا يتعدى الى الدواعي لان ذكره لا يام على سبيل الجمع يستأول  
 وكذا ذكره الليالي على سبيل الجمع يستأول ما بانها من الايام لقوله تعالى في فسخه ذكر ما عليه السلام  
 انكم تكلمتم الكس ثلثة ايام انما رزاقنا وقال الله تعالى في آخر ذلك ليل سواها العفة واحدة  
 وقد غلبت ايامه واغوى بسم الليالي فدل على ان المراد في كل واحد منهما هو ما باننا له  
 من صاحب حجتان في الوضوح الذي لم يكن الايام بنه على عدد الليالي في كل واحد منهما ما ذكر  
 قال تيسر لي ليل وتغلبت ايام حسم ما قيل علم ما ورد في نفسه ذكره ما عليه السلام  
 ان ذكره الايام ذكر الليالي وبالكس والايام الخلف في خبر الله تعالى وذلك يجوز ولا يخفى  
 ان عبارة الخلف لا ياسب المعام لان يكون في المعام لاني الاخبار في العبارة العفوية  
 والايام المذكور في خبر الله تعالى وذلك لان لو لم يكن كل من العددين متساويا لافترس ان لا يكون

في قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بالباطل فلم يبق المعنى الحقيقي من ادوا ما ياتيل

لا يكون من ادوا منه اذا اراد دفعه التساوي في علم الكذب في خبر الله تعالى لانه اخر من كون احد  
 آية وفي الواقع الآية جميعها وانما قال على سبيل الجمع لان معنى ما ذكر من تساوي الايام ما باننا  
 من الليالي على العرف وهو في الثلثة وما فوقها بالاتفاق وفي الثلثة خلاف ابي يوسف  
 رحمه صاحب البدر ابع وبذلك انفع ما يقال ان اليوم اسم بيضاء لها رضى لو قال  
 على ان اعتكاف يوم الايام لانه انما يعتكف من طلوع الجزاء الى غروب الشمس نفس عليه في  
 الحقيقة والبدر ابع وانما يفسر اليوم من بيضاء النهار الى طلوع الوقت الى النهار  
 والليل عند عدم اقترانه بفعل محتمل وقد اقررت من هذا الاعتكاف وهو مما يعمد وتبين هذا  
 بتبين عدم توقف ما ذكره على المقدرة العالمية ان اليوم اذ اقرن بفعل محتمل يرا به بيضاء النهار  
 خاصة فمن بناء عليه لم يصيب ووجد الافة ان الحقيقة تركت من هذا العرف والاعراب  
 وكانت متناهية وان لم يستمر هذا عند اجماعنا الثلثة وقال زفر لايامه التساوي ولم  
 يفته فيجوز على اطلاقه كافي الصوم ولهم ان الاعتكاف عبادة مبنا على الاطلاق لا يثبت  
 واليالي قاطبة بلبت فلا بد من التساوي والخط وان كان مطلقا عن ذكره لكن في لغة ما يفسر  
 وفي ذاته ما يوجب خلاف الصوم لان معنى حصوله عن التساوي لان بين كل عبادة وبين من وقتها  
 لا يصلح له وهو الليل كذا في البدر ابع وهذا التساوي يبين ما في تحريم المعص من العقوبة حيث يكون  
 معنى الاعتكاف على التساوي بقوله لان الادوات كلها قاطبة لا يفتي عليك ان ذلك مستعمل  
 للمعنى المذكور وامر مع لوان المرجح انما كانا انا بخلاف الصوم هذا اجواب عن قياس  
 زفر على ما وجدنا ذلك فيما تقدم بالمعنى لم يحسن في تحرير المقام حيث لم يذكر خلاف زفر  
 وشارف في تقديره الدليل على الجواب عن غشك محتمل في ذلك وان كانت على خلاف العرف لانه  
 نوع الحقيقة وقد بنيت فيما تقدم على غلبة العرف على الحقيقة عند الاطلاق وعند انفسا لم يثبت  
 جانب الحقيقة بترجح جانبها فاما بعد هذا العمل بالحقيقة وبهذا اندفع ما قيل الحقيقة تنصرف للفظ  
 بدون قرينة او شبهة فاما بعد لعل لانه نوع الحقيقة ولا حاجة في توجيهه الى كل على لانه المرجح



وهو ان اليوم مشترك بين يافض النهار ومطلق الوقت في استعمال المشترك  
بحاج اليه لتعيين موضع المزمع ان لم يحجج اليها للدلالة بانه لم يلبسها قال في البداية  
تدعي ان اختلف يوعين ولانها لم يلبسها اعتكاف يوعين لم يلبسها وتعين ذلك اليه  
فاذا اراد ان يودي بدخل المسجد قبل غروب الشمس فينكث تلك الليلة ويومها ثم  
الليلة الثانية ويومها الي ان يذهب الشمس ثم يخرج من المسجد وهو قول ابي حنيفة  
وتقدم وقال يوسف الليلة الاولى لا تدخل في نذره وانما تدخل الليلة الثالثة بين اليومين فعلى  
قوله لا تدخل قبل طلوع الفجر روي ابن سحامة عنه ان المسحوب ان تدخل قبل غروب الشمس  
ولو دخل قبل طلوع الفجر جاز وجه قوله ان اليوم في الحقيقة اسم ليس لها ان الا ان الليلة  
المختلفة يدخل لغزوه حصول التسابع والدوام والضرورة في دخول الليلة الاولى بخلاف ما  
اذا ذكرنا الايام بلفظ الجمع حيث يدخل ما باراها من الليالي لان الدخول هناك للعرف  
والعامة فيقول الرجل كنا عند فلان ثلثة ايام لم يولد ثلثة ايام وما باراها من الليالي وشأنها  
العرف لم يوجد في التثنية ولها ان هذا العرف ثابت في التثنية ايضا كما في الجمع يقول الرجل  
كنا عند فلان يوعين ثمانية لكن تعيين اليومين اليه لانه لم يبين في النذر ولو روي يوعين  
خاصة دون ليلة واحدة لكانت ليلة اعتكاف يوعين بغير ليلة لانه نوي حقيقة كلامه  
وهو بان يار ان شاء تابع وان شاء خرق لانه ليس في لفظ ما يدل على التسابع و  
اليوم ان متوقان لئلا يلبسها فيها فصار الاعتكاف ههنا كالصوم يدخل في كل يوم  
في المسجد قبل طلوع الفجر يخرج منه بعد غروب الشمس وقال يوسف قد عرفت  
ما قلناه انما نذهب وقد افق عنه عبارة العياشي وغيره في شرح الجامع الكبير حيث  
قالوا لكن عند ابي يوسف يدخل اليوم الاول واليلة المتوسطة ضرورة التسابع  
واليوم الثاني فلا يرد اقل كان من جهة ائمن المصلح ان يقول وعن ابي يوسف ما ان  
هذا الرواية غير ظاهرة عنه والدليل على قوله بعده وجه الظاهر ودلالة ما ذكره على ما توهمه

توهم غير ظاهر لان الرواية من غير ظاهر الرواية ما ظهر عن ابي حنيفة وتقدم فدلالة على تقدير اقتضاء  
الظاهر غير الظاهر ان يكون عنهما في هذه المسئلة رواية اخوي غير ظاهرة لان المسئلة غير الجمع  
قال بعضهم عن ابي يوسف في التثنية والجمع باليلة الاولى لان الاعتكاف لا يكون  
باليلة واحدة ضرورة الوصول بين الايام ولا حاجة الي اذ قال الليلة الاولى ليعتق الوصول بذكر  
ومنه من جعل خلاف ابي يوسف في التثنية فقط وفي المتوسطة ضرورة الاتصال تحليل  
للموافق بين الليلة الاولى والمتوسطة في الدخول على ما فهم من قوله لا يدخل الليلة الاولى والمعنى  
معتبر في الروايات اتفاقا وكذلك اكتفي به في تقرير قول ابي يوسف وجه الظاهر ان في التثنية  
معنى الجمع فان قلت ان الشرط في حجة الجمعة اسان سوى الامام عند ابي يوسف فليس عندنا  
فهذا دليل على ان المشي لم يجمع عندنا ولا عندنا وهذا عكسوا فقد ترك كل حله قلت  
المراد هو الاحتياط في الوضوء على قوله ما قلناه لوصلي الظهر خرج عن العهدة للبعين المأخوذ  
بها الجمعة فدل لا يكون صحيحا احتمال ان الشرط ثلثة كالاحتياط في ان لا يجمع المشي بالجمع  
في الجمع وانما في الاعتكاف كالاحتياط في ان يعتكف يوعين وليستين وهذا ظاهر ما على قوله  
فلان الاصل ان يعمل بالامام في كل ضرورة لكن ترك هذا الاصل في الجمعة دليل وهو ان  
الجمعة انما سميت جمعة بمعنى الاجتماع وهو متحقق في المشي فانهما بالجمع ولا دليل في الاعتكاف  
فيجري على الاصل المذكور وما قوله في المسئلة ذات الغنما بالحق المشي بالجمع فعلى حديثي  
الروايتين عنه على ما يسميه صاحب البداية حيث قال وعن ابي يوسف روايتان في  
رواية قال المنان يغسلان صلاته اربعة تغسلان على يمينها من على راسها واسان  
حلقها بحدتها وثلاث تغسلان فمسة تغسلان على يمينها ومن على شمالك ثلثة  
ظلمة من تحتها ثلث وفي رواية الثلثان تغسلان صلاته رجلين عن يمينها ورجلها رجلين  
رجلين اى في الصلوة والثلث تغسلان صلاته رجلين عن يمينها ورجلها رجلين  
رجلهم وصلواته ثلثة ثلثة اى في الصلوة وطلوعه رواية الاولى الى ان في الصلوة



ليس بمكان الجمل ولا لأنها تقع بالصف السام من النساء بالحدين ولم يوجد  
 اثنتين الف بالحد ذات ولم يوجد المحاذات الا بهذا القدر ووجه رواية الا في  
 ان المتيقن حكم جميع دليل ان الامام تقدم الاسمين ويطلقان حلفه كالنكاح ثم حكم النكاح  
 كذا فلهذا حكم الاسمين ومن هنا يتبين ان في اطلاق المتيقن لجميع روايات ومن غفل  
 على التفصيل المذكور قال في جواب ما قيل ان ابا يوسف تركه هنا اصل في مسئلة  
 المحاذات بجواز ان يكون عنه روايات في ان المتيقن حكم جميع **كتاب الحج**  
 آخره من الصوم لما مرته من العبادات البدنية المتعلقة بالخلق والكون لا انما كان  
 العبادات المالية المتعلقة وهذا كرم من البدني والمالي وقدمه على النكاح لانه  
 ليس من العبادات المتعلقة بالغالب فيجوز كونه من المعاملات ومن ومن  
 ان بعده على الاطلاق خارج عن جنس العبادات فقد وهم كيف والحق والوقف  
 من العبادات وكذا الاضحية وهو في اللغة القصد على جهة التعليل ومن قول الشافعي  
 يحجون سبب البركة قال الامام ثم سبب البائنة الشرعية في السبوط اي  
 يعقدون له مطلقين لانه من فسخه بمطابق العقد فدخل بعقد معتبر في معنونه مناسب  
 لموارد استماله وفي الشريعة عبارة عن احد الاركان المشهورة لتكامل بحيث صارت  
 من ضرورات الدين ومعنى القصد على جهة التعليل معتبر في معنونه الشرعي فهو كاحد من  
 المنقولات الشرعية ومن قال سوفي الشرع عبارة عن قصد مخصوص الى مكان مخصوص  
 في زمان مخصوص فبعد ما اخطا في اول المقال فقد ترقى الى مدارج الاجمال ومنه لا يبا  
 مقام التعريف والتعيين كما لا يخفى وكذا لم يصيب من قال هو زيارة مكان مخصوص في  
 زمان مخصوص بفعل مخصوص وهذا في الشرع فجعل القصد خاص مع زيادة وصف  
 كالتبرع لمطابق القصد في اللغة ثم جعل في الشرع اسما للقصد خاص بزيادة وصف  
 لا في قوله بفعل القصد خاص كما نبهت عليه انما ولا في قوله كالتبرع لما عرفت فيما سبق انه

في قوله

في قوله

في قوله

انه في الشرع عبارة عن الطهارة بالحكمة المحكية بالحكمة بالترتيب ثم انه لم يدربا بين قوله هو زيارة  
 مكان وقوله بفعل القصد خاص من التذات الطاهر ومن قال وفي الشرع عبارة عن زيارة  
 بقاع مخصوصة على وجه مخصوص وبمعنى ان يكون الزيارة في الامام في زمان مخصوص  
 وهو اشهر ما راجح فقد اتى بالاجال في حاجة التفصيل والتعيين ثم انه لم يصيب في التسوية بين  
 بين الوقوف بوجه وزيارة البيت من جهة الوقت وليس كذلك فان وقته  
 معين وقته موضع فان الوقت المعبر عنه بالشمس والنجمة وقت الثاني دون الاول  
 فتأمل ومن قال وفي الشرع زيارة البيت على وجه التعليل فقد قصر في بيان مفهومه  
 الشرعي حيث قصر على كونه ركبة ومن زاد على كونه ركبة لانه ركبة من الركبتين عظم فقد ازيد  
 فهو لا لا يفهم منه ان ذلك الركبتين هو الحج الطاهر منه ان يكون اهل اخرة وداية ويكون ولاية  
 ولا يخفى انه قد تم قال ولا يتصل الى ذلك لا بقصد وعزيمة وقطع سائر عبادات فالامام  
 الشرعي في معنى اللغة وفيه ان قوله وقطع سائر عبادات مع بعض عن جهة الحاجة اليه  
 في هذا المقام تمام التعقيب بدونه فان المقصود بيان تحقق المعنى التقوي للحج في المعنى  
 الشرعي له وذلك يحصل ببيان اعتبار القصدية محل مناقشة لان الاشارة في قوله  
 ولا يتصل الى ذلك ان كانت الى الاول كما هو الظاهر فتمام التعقيب المذكور على تقدير  
 ان يكون الزيارة المذكورة بتأويل فلا حاجة لمقول المذكور لان كل كلمة يتوصلون اليها بالاطلاق  
 مسافة بعيدة ومن قال في الشرع عبارة عن قصد مخصوص الى مكان مخصوص في وقت  
 مخصوص فالاسم شرعي في معنى اللغة اما القصد المخصوص فهو قصد الحزم واما المكان  
 المخصوص فهو الكعبة الشرعية عظمها الله وبركتها واما الوقت المخصوص فهو شهر  
 الحج فبعد ما اخطا في تعيين معناه الشرعي حيث اخرج ما هو الركبتين من حد وتزل ما هو  
 الشرط منه لم يلم يصيب في تخصيص المراد من المكان المذكور الكعبة شرفها الله تعالى لما  
 عرفت ان عهده ايضا داخل فيها ومن قال وفي اللغة قصد البيت لانه ركبتين من الركبتين

في قوله

في قوله

في قوله

في قوله

في قوله

في قوله

في قوله

في قوله

في قوله



وتعد زيارة الأديان فقيه معنى اللغة فقد راو في الشرح بغير حيث خالف الجمهور في  
 تبديل قولهم وفي الشريعة يقول وفي الفقه لم يدان الصواب مع الجماعة لعدم ختمها  
 نقل لفظ الحج عن معناه اللغوي إلى معناه العرفي فإن عند عامة أهل الشريعة معناه  
 أو مستحقاً أو فقهياً من المنقولات العرفية فهو من المصطلحات الشرعية لا من المصطلحات  
 الفقهية **اعلم** أن الحج فريضة ثابتة بالكتاب على ما ذكره المص والسنة منها  
 قوله ثم حجوا بيت ربكم واجمعوا إليه فريضة على فريضة وله فرائض وواجبات  
 وشأن وشرايط بعضها لا وجوب وبعضها لا أداء أما فريضة فثلاث شأن منها ذكره  
 وسوطان الزيادة والوقوف يعرفه واحد منها شرط وسواها أمور خلافها  
 لا شافعي فإذا انبصار كن عنده وأما واجباته فخمسة الوقوف بمنزلة والسعي  
 بين الصفا والمروة وري الجمار والحلق وطواف الصدر لا فاني وأما سنة فاربعة  
 طواف القدوم والولم في الطواف والسعي بين الميمين والاحقر من سعيها والبيتوتة  
 معنى أيام الربى وأما شرايط وجوبه على الإطلاق فثلاثة أربعة منها وهي الوقوف و  
 البلوغ والعقل والاسلام عامة معتبرة في وجوب العبادات كلها وفي الأخير خلاف  
 الشافعي والعوام من مشائخنا وذكر في المذهب لا يجب الحج على الكافر الأصلي أبداً  
 وإن أسلم لا يخاطب بأفانته في الكفر والخلاف في المذهب وكذا ذكره في الأسرار  
 والأشأن منها وسماحية والاستطاعة المالية لسبالي العوم كالثلاثة المذكورة وإن لم يكونا  
 أيضاً متحققين بالحج فأنما شرطان في العبادات المالية كلها فلم يعيب من قال وأما  
 شرطانها من فالحج حتى لا يجب الحج على العبد وإن أذن له مولاه لأن منافعه في حق الحج  
 غير متشعبة عن ملك المولى فإن أذن المولى فقد أعاده منافع بدنه واجب لا يجب  
 بقدره عارية وإنما قيدنا الاستطاعة بالمالية لأن الاستطاعة البدنية ليست  
 بشرط ولا يجب الحاجج على المقعد والزمن أو كان لها استطاعة مالية ولم

١١٠

١١١

من قال ومن شرط صحة البدن وزوال المانع بحيث يمكن الذهاب إلى الحج أيضاً حتى إن  
 المقعد والزمن والمريض والمجنون والمجانف من السلطان الذي يمنع الناس من الحج  
 إلى الحج فأنه لا يجب عليهم الحج بانفسهم لانه عبادة بدنية فلا بد من القدرة بعبادة البدن و  
 زوال الموانع حتى يتوجه التكليف لكن يجب عليهم الاجتماع إذا مكوا الزاد والراحلة ولم  
 يدان آخر كلامه فيما قلنا من وجوب قوله ولكن يجب عليهم الاجتماع على ما نهت عليه  
 أنما عدم اعتبار صحة البدن وزوال الموانع شرطاً في وجوب الحج على الإطلاق ثم إن الذي  
 ذكرنا أن شرائط وجوبه خمسة ما يجب جليل النظر وما يجب دقيقة ان شرائطه أربعة  
 لأن اعتبار شرط الاستطاعة المالية يعني عن اعتبار شرط الحرية لأن من لا يكون هو الأديك  
 شيئاً فلا يوجد الاستطاعة المالية بدون الحرية ومن هنا بين أن من عد كلامه ما شرطاً  
 على حدة حيث قال ومنها الحرية طالع على المملوك ومنها ملك الزاد والراحلة في حق الساني  
 عن كمة وقد استدلل على شتمه الطائفة بالجوته بأن الله تعالى شرط الاستطاعة لوجوب الحج  
 يقول ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً والاستطاعة بدون ملك  
 الزاد والراحلة ولا ملك للعبد لأنه مملوك فلا يكون مالكاً فلم يوجد شرط الوجوب لم يكن على  
 بصيرة كما لا يخفى ولا يذهب عليك أن عبارة تناقض الشرط الأخير بالاستطاعة المالية  
 وإن لم تنافق عبارة عنه ملك الزاد والراحلة في الأغناء باعتبارها من اعتبار شرط الحرية  
 لكنها تنافق في إيجابها إلى النقطة بقوله في حق الساني عن كمة فإن عبارة تناقضت فيه عند  
 عبارة فإن الراحلة وإن كان بدنياً في حق أهل كمة لكن الزاد ما بدنه في حق الكل ومن  
 هنا بين وجه معتد بال قوله تعالى من استطاع إليه سبيلاً من الناس في قوله ولله على  
 الناس حج البيت بقى الشان في تفسير الاستطاعة المذكورة بملك الزاد والراحلة  
 وإنما قيدنا بما سبق وجوب الحج بقوله على الإطلاق لأن انحصاره في العبد والمذكور باعتبار  
 ذلك القيد ولعل التفسير المذكور هنا للاستطاعة المعبرة في البدل المذكور على الإطلاق بل

١١٢

١١٣



بل الاستطاعة المستبينة في حق الافاق فانها بما دام المقام كاللا ينجي في ذيل الامام فان شرطه  
 آخر مخصوص بالافاق وهاهنا الطريق واختلفوا في ان شرط الوجوب ام شرط الاداء الصحيح  
 او شرط الوجوب قال الفقيه ابو الليث ان كان الغالب في الطريق السلامة يجب ان كان  
 خلاف ذلك يجب وعليه الاعتماد ومن هنا يتبين ان من قال ثم انه فرض على كل من قال ثم انه  
 صحيح اذا قدر على الزاد والراحلة فاضلا عن المسكن وما لا بد منه وعن نفقة عياله الى حين عود  
 وكان الطريق انما كالم يصيب في حال قيد الاسلام واعتباره قيد العقدة في فرضية الحج  
 على خلاف ذلك لم يصيب في نظرية امن الطريق والقدرة على الرحلة في سلك الشروط العامة  
 فان قال ليس قوله فاضلا عن المسكن الى قوله الى حين عود فظاهر فان امراده  
 بيان الشرايط في حق الافاق قل في لا ينظم قوله اذا قدر على الزاد والراحلة مع سبابة  
 لانه لا يخلو التخصيص لان المقام لا يتخلل فاما المقام مقام بيان فرضية الحج مطلقا وشروطه  
 آتوا من خصوصيات بالنسبة الى احد ما وجد الحرج الصالح القادر على حفظها وهو بالطلاق ينظم الزوج  
 قال في الذخيرة والحرم الزوج ومن لا يجوز ولا مكانها على التاميد بسبب اوجدها او بصحة بلان  
 المقصود من الحرم الحفظ والزواج يحفظها وكذا اسائر المحارم وانما قيدناه بالصالح احترازا  
 عن الحرمة الفاسق وانما قيدناه بالتأدير على حفظها احترازا عن الحرمة العصبى والمجنون قال المصنف في  
 التبيين ان كان حرما فانما سقا او جنى او مجنونا لا يجب عليه الحج ولا يخل لها السفر معه  
 وقد اختلفوا فيها في ان وجود الحرمة المذكور يمل وشروط الوجوب وعند الشافعي وجوده  
 ليس بشرط للوجوب ولا للبرائة فانه قال يلزمها الحج واخرج من غير حرمة اذا كانت في  
 الرفقة معها فانها ثقات والثاني ان لا تكون معتدة عن طلاق او وفاة لان المعتدة بالحيضة  
 عن الخروج بقوله ولا يخرجون من بيوتهم ولا يخرجون واما شرائط الاداء فاربعة الزمان و  
 المكان والاداء والاداء فمقتضى قصر من قصره على الثلثة الاول حيث قال فشرائط  
 ادائه ثلثة الاداء والمكان وهو البقعة المعطية والزمان وهو شهر الحج فلا يجوز ثبتي من

من افعاله نحو الطواف والسجدة قبل اشهر الحج ونوع الحج بانقيادها ولكن قال في مختار  
 النوازل بعد ما ذكر الوقت في جملة شرائط الوجوب واما الوقت فنوعان مديد وقصير فالمديد  
 من شوال الى عشرين ذي الحجة والقصير بعد النزال من يوم عرفة الى طلوع الفجر من يوم النحر  
 واعلم ان الوقت والاسلام مخصوصان من بين شرائط بجهة الشركة فان كل منهما  
 على ما بين كانا شرط الوجوب كذلك شرط الاداء اما الثاني فخط واما الاول فلان من  
 استجمع سائر شرائط الوجوب لم يكون الحج واجبا عليه ان مات قبل وقت واما الاسلام  
 فمقتضى ما يتعلق بكونه شرط الوجوب من الكلام وبما قرره ما يتبين ان الامام قاضي خان اصاب  
 في خصوص الوقت تارة اخطا واخرى اما اصاب في حيث قال في شرح الجامع الصغير وشرائط  
 وجوبه اربعة الاستطاعة والحرية والعقل والبلوغ والوقت فلا يجب قبل شهر الحج وعدا  
 الوقت من شرائط الوجوب وعلى وفق هذا ذكر المصنف في مختار النوازل حيث قال  
 الحج واجب في العمر ثم واحد عند اجتماع شرائطه وموا الاستطاعة والوقت والاداء  
 الا انه لم يصيب في عده الاداء منها لانه من شرائط الاداء لا من شرائط الوجوب ثم لا يجب  
 النقل الالبه لكنه لم يعمل عما نحن فيه كالا ينجي واما خطاؤه في حيث قال في فتاواه وشرائطه بانواع  
 شرائط الاداء او هي الزمان والمكان والاداء وشرائط وجوبها اربعة منها بالعدل الاحمال  
 بالغفل والبلوغ ومنها الحرية ومنها سلامة البدن عن الامراض والعقل في قوله في حنفية  
 فلا يجب على المعقود والمملوك والزمن وان ملك الزاد والراحلة وقال صاحبها سلامة البدن  
 ليست بشرط فعند ما يجب الاجحاج على مولاه وان عجزوا بانفسهم وعنده لا يجب الاجحاج  
 ومنها الاستطاعة ومنها امن الطريق ولم يعد الوقت من جملة شرائط الوجوب ثم ان ما ذكره  
 في المعقود والزمن الخلاف مخالف لما نقلناه فيما سبق من الحققة الحج واجب على الامام ار كان  
 الظاهر يقول على ما نقلنا في الترتيب لانه ايضا من فروض الاعيان الا انه لما قيام على  
 الوجه المذكور ان الجميع فيه الامام في بصيغة اعتبارا كذلك الوجوب ومن لم يتبين هذا

حجة العتمة  
 حجة العتمة



قال تعالى المص من الافراد الى جميع فانه لا يتبادر الى الوجود عظيم وقال لا تأمروا  
 على عادات الناس لانهم يودون الحق في الغالب جميع عظيم منهم ومن وفق وقال اخرج الكفار  
 مما خرج العادة في ارادة الجمعية فان العادة جرت فيما بين اصحاب وقت خروجهم الى بيت الله  
 بالجماعة الكثيرة والطائفة العنبر من الرفق بخلاف الزكوة فان الانفاق اخير من الابداء وان  
 تحقوا وتوكلوا بالفقراء انما هو خير لهم وليس مني كلام علي ما في الجماعة من معنى الاجتماع بل  
 علي ما به من معنى كثرة ملائحته عليه ما قيل لا يخفى انه يفظ الجميع لا ينادى بمعنى الاجتماع وليس  
 الاجتماع من اجزاء مفهوم لفظ الجمع ولا من لوازم بل هو والتعدد من الشئ فصار عددا ولذا  
 يلزم في قولك جاء في الرجال اجتماعهم في الجيوش واما قوله بخلاف الزكوة فان الانفاق اخير من  
 من الابداء مخالف لما ذكر في كتب التفسير من ان انفاق الصدقات انما هو خير في المذوبات  
 واما في الواجبات فالظاهر الفصل ولما روي عن ابن عباس رداً له قال صدقات السر في التلطف  
 تفصل علمائهم سبعين منعفا وصدقة الغنيمة علمائهم افضل من سبعمائة من غير  
 منعفا وفي رواية قوله وتوكلوا بالفقراء دلالة على ان المراد بالصدقات التي عاهد عليها الغير  
 في قوله تعالى وان تحقوا بالصدقات دون الصدقة الغنيمة لان مصرفها الفقراء فلا حاجة به  
 تقديره اذ قال الى القيد المذكور ثم انه لم يصح اعتباره بالتعدد والكثرة وقت خروجهم الى اجتماع  
 يتسم اعتبارها وقت الاداء وهو المناسب للاعتبار اذا اتجه الى اعتبارها بالانبياء العقلية  
 لم يذكر شرط الاسلام لان فيه خلافاً لما في الحق قال في التخييل في شرح قول صاحب المصنف  
 في مسألة الشائعي وخطب الكفار بالشرائع وتخرج منها ما لم يمنع لاختلاف الكفار في  
 بالايان وبالشرع من العقوبات اي فيها اعتقاد او بالمعاملات ولا خلاف ان الخطاب  
 بالشرع يتناولهم في حكم المواخذة في الآخرة اما في الدنيا فعدلت في تخرجها منهم وهو مذنب  
 العراقيين من مشايخنا واما ما في رواية تقولون انهم لا يحاطون باوفاً يحتمل السقوط من  
 العبادات الي هذا كلامه ولا يمتنع للمخالف في قوله تعالى ولقد علم الناس حج البيت من استطاع

في قوله تعالى ولقد علم الناس حج البيت من استطاع

اليه سبيل لان المراد منه المؤمنون بقرينة قوله تعالى ومن كفر بعد فان الله تعالى عني عن  
 فانه يقتضي تخصيص الكلام بالمؤمنين لان التعليل لا يتصور في حق الكفار فافهم لطف هذا  
 الاعتبار الاختلاف الحق لا تلتزم السلامة من الآفات كلها فان العيب يعامل بالعرفان  
 فانه مقابل للمعصية فلا يجمع غير مسلم ولهذه البعثة وصيته من الكل ووصيته المبرين  
 من التلذذ ولو كان الحق مستلزماً للسلامة عن الآفات لما احتج الى ذكر سلامة العيون  
 والرجل بعد ذكر الحق في وجوب الجمعة ولهذا التخصيص في ما قيل ومنها اي من شرائع  
 وجوب الحج صحة البدن فلا حج على المريض والنزول والمقدور والمطروح والشيخ الكبير الذي  
 لا يثبت على الرحلة بنفسه والمجنون والممنوع من قبل السلطان انما يخرج عن الخروج الى الحج  
 لان الله تعالى شرط الاستطاعة لوجوب الحج لان المراد منها استطاعة التكليف من حيث  
 الاسباب والآلات ومن جملة الاسباب سلامة البدن عن الآفات لا القدرة على القيام بما  
 لابد منه في سفر الحج لان الحج عبادة بدنية فلا بد من سلامة البدن ولا سلامة مع العلم  
 حيث لم يفرق بين العتقة والرسالة وكذا لم يفرق بين الآفة والمخافة بحيث نظم المنع من  
 قبل السلطان الجاني في سلك المودعة اذا قدره على الزاد والراحلة القدرة على الزاد  
 بان يملك المانعي العتقة فخرج السوء ذهاباً وجائياً والقدرة على الرخصة بان يكون له مانع عليها  
 اجازتها ومن قال واما تفسير الزاد والراحلة فهو ان يملك من المال مقدراً ما يبلغه الى مكة  
 فاجتبا وجائياً راكباً لا مشياً نفقة وسط لا اسراف ولا تقية فاضل عن كسبه وفادته  
 وفروسه وسلاحه وثيابه واثامته ونفقة عياله وحده وكسوتهم وقضاء ديونه لم يصح في قوله  
 مقدراً ما يبلغه الى مكة ذهاباً وجائياً فان قوله وجائياً لا يصلح حالاً لاعتدال البالغ الي مكة ولا لاعتدال  
 اليها وانما قلنا في القدرة على الزاد بان يملك ما يفي الآفة ذلابة في الشرع لا القدرة في صورة  
 الاباحة لان المخرج ان ينفذ عن التوقف في الزاد والكل من قال في شرح ما ذكرنا في قوله  
 عليه بطريق الملك الاستحباب لا بطريق الاباحة والعادية لم يصح في قوله بطريق الملك الاستحباب

في قوله تعالى ولقد علم الناس حج البيت من استطاع



اذا لاحظت ان لا يطرق اجمع بان يعتد في كل من الزاد والراحلة هذا ان الطريقان كانا متقاربين  
 في الحقيقة فمستحور ولا يطرق التوزيع بان يعتد الطريق الاول في الزاد والطريق الثاني  
 في الراحلة لان الطريق الثاني ان كان مختصا بالراحلة لكن الطريق الاول لا يختص له  
 بالزاد فلا وجه تخصيصه به وانما قلنا في العدة على الراحلة بان يكون له ما يوجب ان يكون  
 الراحلة في بدن بالفعل على التبعين او بالاجابة ليس بشروط في وجوب الحج انما شرط  
 التمكن منها باحد الطريقين ولهذا قال المصنف ان قدرنا لم نقل ان ملكنا ومن لم يتنبه لهذا  
 الفرق اللطيف قال ومن شرط ايضا ملك الزاد والراحلة حتى لا يجب الحج عندنا بوجود  
 الزاد بطريق الاباحة سواء كانت الاباحة من جهة من لا يستلزم عليه كالمالكين والمالكين  
 او من جهة من له عليه المنة كالاجانب وقال في الثاني ان كانت من جهة من لا يمتنع  
 عليه الحج عليه الحج وان كانت من جهة الاجنبي فانه قولان نعم انه لم يحسن في الثاني  
 على قول الزاد في قوله لا يجب الحج عندنا فان موجب سابق كلامه ان يذكر الراحلة ايضا  
 كما ذكرنا من قال انه يعني ملك الزاد والراحلة في حق الثاني عن مكره شرعا او لا فلا  
 فلا يجب الحج باباحة الزاد والراحلة نعم انهما لم يعين في قولهما وله في الاجنبي قولان لان  
 العقولين يستفاد ان كانت الاباحة من جهة من له عليه سواء كان من الاقارب  
 او من الاجانب ومن شراح الكتاب من نقل ما ذكرناه من قائله وايضا قد غم قال  
 واصلا ان القدرة بالملك موالا اصل في توجيه الخطاب ولقد اصاب في هذا القول  
 الا انه لم يرد ان موجب ترتيبها في اختلاف المذكورة على شدة وجوب الحج  
 بالعدة على ملك الزاد ومنفعة الراحلة لا على شدة طهرها وانما قلنا ومنفعة الراحلة  
 لما عرفت من الفرق المذكورين قال ولا بد من الاستطاعة ويبي ان ملكا ما لا فضلا  
 عن كونه وفرضه وثياب بدنه وفارسه وسلاحه ونفقة حياله واولاده الصغار مت  
 فضايله وابابه والراحلة محملا او زائلة او شق محمل بقي منها شي لا بد من التنبه له

انما هو في الحقيقة  
 انما هو في الحقيقة

له وهو انهم يعتبرون في الزاد المقرون بالراحلة المذكورين ههنا ان يكون ما يفيض من المال  
 فاضلا عن فرضه فيفهم منه اشتراط العدة على الراحلة غير الفرس ولا حقة له والراحلة على  
 ما قاله الزاهد في غير العقوي على الاستفاد والاحمال تمام الحاق يطلق الذكر الانثى والناث  
 للابنة وسيأتي بيان ما هو المراد منها خصوصا فاضلا على ملكه وما لا بد منه قال الامام  
 تاجي خان في فتاواه من لدار لا سكنها او ثياب لا يلبسها كان عليه ان يبيع ويحج بثمنها  
 ان كان ثمنها وفاء بالحج فاضل عن حاجته ولو كان له منزلة كغيره ببعضه لا يلزم بيع الثمن  
 لا بل الحج ان كان له منزلة كغيره بعضه وقد عرفت انه ليس بلازم وهذا التفصيل بين من  
 في شرح قوله وما لا بد منه يعني من غيره كونه وسلاحه وثيابه وجه خدمته والآلات صرفة  
 وقضاء ديونه والا فاما ملكه مما لا بد منه ومن اولى المسلمين العقوليين من انجانية  
 ظهر الفرق بين الحج والركوة من حيث ان دورا كفي وثياب البدن لا ركوة فيها ما لم  
 تكونا معدتين للتجارة سواء استعملها صاحبها او لا ويوجد شرط الاستطاعة بهما ان لم  
 يستعملها صاحبها فيجب الحج عليه بهما ومن لم يعف على هذا الفرق وقال في كتاب الركوة  
 يفترض على مسلم ان يغيب حوي فاضل عن الحج الاصلية ويبي ما يدفع الحلاك عن الا  
 تحققات كالنفقة ودور كفي والآلات الخشب والثياب المحتاج اليها لدفع الحر والبرد او  
 كالدين فان المديون يحتاج الى قضاء ما في يده من النصاب دفعا عن نفسه الجس الذي  
 هو كالحلاك ثم قال في كتاب الحج فاضلا عن حاجته الاصلية مرتبها وما فضل منها في كتاب الركوة  
 فقد فضل افضل في الايضاح وذكر ان شجاع اذا كانت له دار لا سكنها وعبد لا يتخذ و  
 ما يشبه ذلك يجب عليه ان يبيع ويحج به ويحرم عليه الركوة اذا بلغ نصابا لانه فاضل عن حاجته  
 فيحصل الاستطاعة فاما المشغول بالحاجة فله حكم العدم فان امكنه بيع منزله وان يشتري  
 بغيره دارا دون منزله ويحج الفضل لم يجب عليه ذلك وان اخذ بهما افضل لانه اذا كان مشغولا

فلو كان

انما

في الحج

انما هو في الحقيقة



بالحاجة صار كالمعذور ولم يعتبر في الحاجة قدر ما لا بد منه الا يري انه لا يجب عليه سماع الاقتصار  
على السكتي انتهى ولقد احسن فيما نبه به على الفرق بين الفاعل بما لا بد منه والفاعل عن  
الاحتياج الاصلية الا انه لم يحسن في نظم الكلام في تعليل الوجوب والحرمان المذكورين  
فانه حقه ان يقول يحرم عليه الزكوة اذا بلغ نصابا ويجب عليه ان يسجد ويحج به لانه فاضل عن  
حاجة فيحصل الاستطاعة به واعلم ان قوله فاضلا حاله عن المضاف المحذوف في قوله  
اذا قدروا على الزاد والراحلة تقديره اذا قدروا على تحصيل الزاد والراحلة وانما حذف للدلالة  
الفعل عليه والدلالة ظاهرة فان القدرة الكافية للعبد لا يتعلق بالاعيان بل يتعلق بتحصيها  
ومن لم يتنبه لهذا قال وانتساب فاضلا على الجاحل من الزاد والراحلة كان من حقه ان  
يقال فاضلين لكن افروه على ما قيل كل واحد منهما ومعنى الكلام اذا قدروا على الزاد والراحلة  
بطريق الملك والاستيجار على وجه يفضل قدر ذلك الملك والاستيجار عن حاجة  
الاصلية فان المشغول بالحاجة الاصلية ملحق بالعدم فلا يكون به سلبا وقد مر ما يتعلق  
بقوله اذا قدروا على الزاد والراحلة بطريق الملك والاستيجار من المناقشة فتذكره وانما قوله  
على وجه يفضل قدر ذلك الملك والاستيجار عن حاجة المضاف لا وجه له اذ لا معنى للزاد  
قدر الاستيجار عن الحاجة الاصلية وكان اذا ادان يقول على وجه يحصل قدر ملك الزاد  
واجارة الرحلة الا انه لم يوفق لادائه وعن نفقة عياله والاولاد منذرته تحت العيال فان  
اصاب في الاقتصار على ذكر العيال الا ان الظاهر من بيان التلخيص ذكره انه رتبة من غير ردهم  
على ما تقتضيه باذن الملك العليم فان قلت ليس لا بد من ذكر نفقة الاخبار الايات  
ايضا فلم اعمل المصنف ذلك وهم سبق الي فهم من قال فاداروا على الزاد والراحلة ونفقة الدائم  
والايات فاضلا عن حواجهم الاصلية ونفقة عياله الي حين عوده ومن قال وقدره زاد  
وراحلة فضلت عن سكنه وما لا بد منه ونفقة ذكابه واياه وعياله ومن قال فاداروا على  
الزاد والراحلة ونفقة ذكابه واياه فاضلا عن حواجهم الاصلية ونفقة عياله الي حين يعود

فان قيل

فان قيل

فان قيل

يعود وليس الامر كما هو فان الزاد المذكور عبارة عن اعتبار في القدرة على الزاد ان يكون  
على نفقة الذئاب والايات فقد ابعدا الكلام عن هذا الصواب بقي مما ينبغي ان لا بد من التنبه  
له ايضا وهو ان لا بد منه لا ينظم نفقة اعياله ولهذا احتاج المصنف الى ذكر ما لا بد من خلاف  
الاحتياج الاصلية فانه لا ينظمها كيف ويجب الزوج لدبر نفقة زوجته فمن جمع بينهما  
يكن على بصيرة وما غردها اما نفقة المصنف من جمع بينهما وبين قوله وما لا بد من ولم يدلل الفرق بينهما  
وقد ثبت عليه فيما سبق فتدبر وكان الطريق ايضا المعبر عنه وقت خروج اصل بلد  
الي الحج مما ان المعبرة القدرة على ان الزاد والراحلة وقد حقي جاز ان يعرف ما لا بد من  
فاذا مره ولم سبق له القدرة عند فروعهم لا يجب عليه الحج الي حين عوده يعني الى منزله ذكره في  
البداع ومن قال الى وقت انصرافه او وقت جموعه لم يعيب لان الانصراف يتحقق في البداية  
الايات وكذا الرجوع والموعود الى المنزلة انما يتحقق عند انتمائه وهو المعبر به وصفه بالوجوب  
اي وصفه المصنف في المتن تعالى الى الامام القدوري فانه وصفه به في تحضره ومن وعده عودا فعينه  
الي الامام القدوري فتدبرهم وصوفيتة يعني انه بالوجوب ما يتقابل الغرض بل ارى به معنى  
الغرض كما في الزكوة وقديسنة فالتفتي به ههنا واما الوجوب بمعنى الشئ مطلقا فلا ينافي  
المقام لان نظام الشئ على وجه السنة والاستحباب نعم لو قيل ان نتج شئ على الزاد  
كالوقوف بمزلة وري الجار وغيره فانوصه الامام القدوري بالوجوب يستعمل الكل ولا ان  
مقادير وكيفية انما تفتت بالمشايير من الاخبار لكان له وجه محكمة حيث انعقد على فريضة  
الاجماع وفائدة هذا القيد دفع احتمال ان يكون وصف بالوجوب لكونه فرضا اجتهاديا فانها  
اي الغرض الاجتهادي والواجبات المقابلة للغرض يشترط ان يكون في معنى اللزوم عملا دون علما  
بخلاف الغرض القطعي فانه لازم علما ايضا فلا يشترط الواجب في المعنى المذكور ومن غفل  
عن هذه الفائدة زعم ان المراد من الحكم ما لا يتحمل للمعنى واحدا على ما هو مصلح البعض ثبت  
فرضيته بالكتاب على وجه وجهه والبلد على ما يتحقق عليه باذن الله تعالى وهو قوله تعالى وما

فان قيل

فان قيل

فان قيل

فان قيل

فان قيل

فان قيل



وأما قوله وأما البع والعمرة فقد عدا لالة فيه على فرضه لان الامر بانعام الشيء لا يتعلم  
الامر به قبل الشروع ولهذا لم يقل اصحابنا بغيره في العمرة وأنه على النكاح حج البيت الذي  
ما يكون من الالفاظ الدالة على الالتزام حكاه على بن ابي طالب عليه السلام **فانما** ليس المناسب عليها  
ذكره اصحابنا من اشتراط الاسلام في الامر به ان يقال على المؤمنين بدل على النكاح كانت  
لاستحقاق سائر الشرائع سكنت عنه ايضا وهذا لان المقصود بيان وجوبه لا بيان اركانه  
وشرايطه فانه يحمل من تلك الجهة كما هو في الصلوة والزكوة والصوم وفي التغير بالنكاح  
عن الكلبيين به بيان اختصاصه بالبشر ويعتبر هذا على تقدير التغير عنهم المؤمنين لعدم  
اختصاصه باليان بالبشر **واعلم** ان في القول المذكور وجوه من التاكيد والمبالغة والتضييق  
للاختصاص به ثم والتجديد وتبيين الرغبة بذكر الله تعالى لان معناه انه قد تم حق واجب في  
رعاية النكاح ثابت عليهم لا يتفككون عن ادايته والخروج عن عهده والابتنان بوجوبه  
تثنية المزمع بكونه والاختصاص والتفصيل بعد الاجمال وهو ايراد المراد في صورتين  
مختلفتين على وجهين شريكين ووجدان بعد حسن وطلب وتكثير سبيلا وتقديم  
اليه عليه اي سبيلا الى سبيل يتسرع على وجه يكون قريب ويعد شرا وافتقار الى ثباته  
اليه الى غيره ووضع من كثر مكان من لم يجز تغليظا على تركه اجماعا وتشديدا عليه ولذلك  
قال رسول الله من مات ولم يرج فليكن ان شاء الله يهوديا او نصرانيا او مجوسا من التعليل  
قوله من ترك الصلوة فقد كفر وذكر الاستغناء الدال على التمسك والاحتياط والجدلان  
ووضع عن العالمين مكان عنه لما فيه من التعظيم الدال على الاستغناء عنه بالبرهان ان الاستغناء  
عن الكل يستلزم الاستغناء عنه لاحالة ولذا لا يفتقر الاستغناء الكمال دل على اعظم  
الاحتياط عليه فانه لم يلتفت اليه ولم يعيده اليه ايس مكان ان يذكر في زمرة المستوفين  
عليهم بالقل من حيث هو معنى من كل ما في العالم الاية انما ذكره لان عام الكلام بقوله  
من استطاع اليه سبيلا فانه يدل من الناس وقدمه وجعل كونك الى هذه الطريقة

ان

وبين قتل عن ان عام الاستدلال بكلام فرغ تمام ذلك الكلام من جملة اقاوته ما هو المأثور  
وتامم ما ذكره ما تكرر قال العادة ان كان الاستدلال على المطلوب يتوقف على تمام  
الدليل السمعي وهو محفوظ سرف بذكر اوله ونحو الاية او المروي في البيت اختصارا بالفتن  
على من اقرأ وهو الوجه الظاهر سباده ويجوز دفعه بتقدير مبتدأ او خبر اي لما هو وجوه على  
تقدير الجائز الاية فضلا وانما استدل ان الاستدلال هنا يتم على المطلوب وهو لا يقتضي بالقدرة  
المطلوب فلا حاجة الى ذكر لفظ الاية اللهم الا ان يقال ارادوا حكمهم في قوله فرضية حكاه المصنف  
البايع فيه فانه على وجه الجمع وهو جازم لا يتم الا بتمامه لان استعارة ضرب من التاكيد  
بذلك الى قوله ثم ومن كثر فاته الله غني عن العالمين او بذلك توقف على بدل ان استطاع  
من لفظ النفس المقيدة لذكر الموجب عليهم مرتين خصوصا الى من العموم وعلى الايضاح  
بعد التامم المعنى للتفخيم وكذا اوضح من كثر مكان من لم يجز الى ما عرفت في الكشف  
ولا يوجب في النوع الامر بواحدة يعني انه لا يجز على من يجب عليه الامر بواحدة واحدة ونظيفة  
العمدة وبما ثبت رتبة الى هذا المعنى قال في العمدة ان على شخص لانه عام قيل له روي بالامانة  
ابوداود في سننه سند الى ابن سوري في نسخة ان الاقرب من جابس انه  
سأل النبي عم فقال يا رسول الله اجمع في كل سنة او مرة واحدة قال بل مرة واحدة  
فان زاد فهو تطوع فان قلت ليس في نفس الامة بغيره عن هذا علمت ذلك وهم  
سبقوا الي فهم بعض المقصدين بشرح هذا الكتاب قال كان ينبغي ان يفي اكثر كون  
الدليل المذكور وهو الاية انما لا يفيده فلا موجب للتكرار حاصله في الحكم الذي هو وجوب  
التكرار في الدليل وهو ان كفي في نفي الحكم الشرعي كمن وثبات النفي بمقتضى النفي  
اخرى فلذا اشتهر بالدليل لم يقتضيه ولم يبدأ به لانه من عدم فانه لا يقتضي المذكور اكثر  
ان لا يكون له موجب لاحتمال دليله بغيره فليس هذا من نفي الحكم الشرعي في نفي  
الدليل الجازم في كل عام مرة واحدة تعالى لابل مرة وما زاد فهو تطوع عبارة اخرى على

ان

ان



الرواية المتقدمة في سبب الخلق في كل سنة او مرة واحدة قال بلح تارة واحدة فلو لم يخلق  
ولان سبب البسبب لاضافة الى سبب البيت والاضافة دليل السببية كما قيل وفي كل واحد  
من المقدسات المذكورة ينظر ما في الاوليات لان المراد من سبب الخلق الى البيت في قوله ثم ولدت  
على الناس حج البيت معناه اللغو في استعماله الشريفي والعبارة الشريفة ما اخذت فلما  
دلالة فيه على اضافة الحج المبرور الى البيت وما في الثانية فلان الاضافة الى غير السبب ايضا واقعة  
كما في قولهم صدقة العظم فلما دلالة في الاضافة على السببية وانه لا يتعدى فلا يكسر الوجوب في  
تمام هذا التفرع فلان الوجوب قد يكثر مع عدم التعدد في السبب كما في صدقة العظم فلما  
يكسر وجوبها بكثر وقت مع اتحاد السبب وموالاته وما يكثر وجوب الزكوة مع اتحاد المال  
فلان السبب هو النامي تقديرها وتعد برائتها وان مر مع حلال الحول او كان المال معدا لانتفاء  
في الزمان المستقبل وتعد برائتها الثابت في هذه الحول غير التقدير النامي في قولنا فلما كان مع هذا  
الناس غير المال مع النامي الا ان يتعد السبب حكما فلا يبرر النقص به ثم هو واجب على الفور  
كله ثم يستبعد للترجيح في الرتبة فان كان المسئلة مستتية على المشايخ المتقدمة  
ثم انها خاتمة وهي وثائقية والغور في الاصل مصدر فاربع فارت القدر اذا غلت فاستتيت  
للمسئلة ثم اطلق للمحال القى لا ريب فيها ولا تراخي ومن قال والمراد من الغور ان يلزم الامر  
فعل الماء موزون في اول اوقات الامكان مستعار للمسئلة من فارت القدر فوار اذا غلت  
فقد اضل في جانب كلامه بحقه انما في الاول فلان حقه ان يقول والمراد من الوجوب على الفور  
لان ما ذكرنا انما اراد منه الامن الغور وانما في الثاني فلما ثبتت عليه انما في جانبها من سببها  
على الاستتار المذكورة والمراد في المواردة استعمال ذلك المعنى المجازي للمعنى المتعارف  
له المذكور كما لا يخفى عندنا في يوسف اختلفت الرواية على ايجابها انه يجب وجوبها مستتيا  
او مضيقا ذكر الكرمي انه يجب على الفور وذكره في كل فرض ثبت مطلقا عن الوقت كالكتار  
وقضا رمضان ومحوها وذكر محمد بن شجاع النخعي وانه على التراجعي وذكر الزجاج سبب الحج

في قوله  
ثم ولدت

الحج على الاختلاف وقال علي بن يوسف يجب على الفور وعلى قول محمد بن علي بن ابي روي محمد  
بن شجاع قول ابي حنيفة ثمرة مثل قول ابي يوسف رحمه وفائدة الاختلاف ان من اخر عن آل  
احوال الامكان بل بانهم لم يأتوا للاختلاف في انه اذا فرغ ادي في سنة اخرى فانه يكون  
مؤدبا لا تاضيا بمجالات العبادات الموقرة اذا فات من اوقاتها ثم اديت تكون قضاء بالآ  
وهذا وجه محمد في المسئلة وما يقول اننا نقول بالوجوب على الفور مع اطلاق الصفة عن  
الوقت احتياطا فيظهر في حق الامر ان يكون حاشا على الاداء وبقي على الاطلاق فينا ذلك  
كما في الحققة وقال قاضي خان في شرح اجماع الصغير روي بشرة العلوي عن ابي يوسف انه في  
لا يباح له التاخير عن اول اوقات الامكان فان اخر كان انما وهو قول ابي حنيفة ثم في حق الزكاة  
وعن ابي حنيفة رحمه الله ما يدل عليه اي على ان وجوبه على الفور وسواء ذكره ابن شجاع عنه انه  
سئل عن رجل مال الحج به ام تيزج فقال بل يجب به فذلك دليل على ان الوجوب عنه على الفور  
كما في باب الحج عن الميت وغيره من المبسوط ووجه دلالة علي ما ذكرناه لو كان وجوبه على التراجعي  
لا قد على الكفاية وموسنة في الحال اذ في تقديره تعقيب للسنة ولا شئ في تأخيرها فيش  
قوله علم ان وجوبه على الفور دون التراجعي وانما قيل في وجهه ان في الترتيب تحصيل النفس  
الواجب على كل حال والاشتغال بالحج ينوته ولو لم يكن وجوبه على الفور لما امر بما ينوت  
الواجب مع امكان حصوله في وقت اخر فلان المال غادر بالحج فحقه نظر لانه ان اراد الكفاية  
مطلقا فهو ليس بواجب فلا يتم ما ذكر من وجه الدلالة على وجوب الحج على الفور وان اريد  
النكاح حالة التوقان فهو مقدم على الحج انما قالان في ترك امرين ترك الغرض والوقوع في الزنا  
جواب ابي حنيفة رحمه الله في النكاح لاني حالة التوقان نعم لتوقيل في اطلاق الجواب بتقدير الحج  
مع ان النكاح يكون واجبا في بعض الاحوال دلالة على ان وجوب الحج على الفور دون التراجعي  
لكن له وجه وعده محمد وان في علي التراجعي استعاضا على ذلك استعاضا في انه هل يا ثم بالماخيره  
الى ان فات ام لا فذهب الاول الى الاول والثاني الى الثاني بهذا على ما ذكر في المبسوط وغيره وفي

في قوله  
ثم ولدت



وفي بعض كتب الشافعية يجوز تأخير غايته ولها علامة وهي غلبة الظن بالغوات لمخ او كبير  
 وانهما قالوا في جواز تأخير من سنة الى سنة لا يشاب الصحيح دون الشيخ  
 المريض وقال ابو الفضل انما في عدم جواز التأخير الا اذا غلب على ظنه الغوات اذا  
 بامارات فانه حرام ان اخر وقت الحج بالموت بخلاف ما اذا مات بالتأخير قبل ان غلب  
 على ظنه الغوات فعلى هذا الاختلاف بين محمد والشافعي في هذه المسئلة كما هو الظاهر  
 تقدير المص قولها وتعليقها بالتفصيل وهذا التفصيل علم فساد ما قيل ولكن بين قوليهما  
 فرق وهو ان عند محمد يستحب التأخير بشرط ان لا يموت بالموت فان اخر حتى مات فهو  
 آثم بالتأخير وعند الشافعي لا يثم بالتأخير وان مات وما قيل ان الدليل الذي ذكره المص  
 لقوله لما يخص محمد لانه يقول بجواز تأخير وكيف وهو ان لا يموت بالموت فان فوته آثم وانما  
 الشافعي فانه يقول لا يثم بالتأخير وان مات فلم يكن عنده كوقت الصلوة لانه وظيفة  
 العمر اي يؤدى في كل عام من اعوامه فالحج كوقت الصلوة وفي وقت الصلوة لا يجب  
 الصلوة مفقودة كما ذكره ويدل على هذا انه لو اخر حتى جاء العام القابل يكون مؤذبا في السنة  
 الاولى وانه لو نوى النفل كان عانوى عند الكل ولو تعينت السنة الاولى لما كان كذلك  
 لان السنة الواحدة لا تنفصل عن مجبة واحدة فنفى النفل كما في الصوم واما قوله ته  
 الحج اشهر معلوما فلا دلالة على ما ذكره لانه لبيان وقته من السنة اي سنة كانت  
 وعلى تقدير وجوبه على الفور لا يتعين الشهر المعهود من السنة الاولى وقيل لا بحث لا  
 يكون كذلك شهر من السنين الآتية وقت الاذابل يكون وقت القضاء وبهذا  
 انتج ما قيل والدليل عليه قوله تهو الحج اشهر معلوما اي وقت الحج بدون اليقينة  
 محمد في السنة لان مبناه ان موجب كون الحج واجبا على الفور ذلك اليقينة قد ثبتت  
 على فسادها فانما كان العلم كالوقت في الصلوة فان قلت العلم والوقت علم فان الحج  
 والصلوة لا العكس فكان حقا ان يقول فكان حج فيه كالصلوة في الوقت قلت نعم لانه

الا انه لما اراد به ان يكون وقته مستحبا كوقت الصلوة بأسباب يخبر عن العلم بالسبب لا بعينه  
 بالسبب الى العلم لانه لو قال فكان العلم له كالوقت للصلوة لكان الظاهر كما لا يخفى بقي هذا شيئا  
 لا بد من التنبه له وهو ان اكد تشبيه وقت الحج بوقت الصلوة في خصوص الحكم المذكور انما المرسته  
 على كونه وظيفة العمر وهو كونه في السنة الثانية اذ لا قضاء له بهذا القدر يشترط وجوبه  
 على التراخي ولم يرد تشبيهه له في جميع الاحكام حتى يلزم الاستشراك في لزوم الاثم على  
 تقدير الغوت بالتأخير لانه خارج عما يحتاج اليه في هذا المقام تمام المرام بدون من حيث  
 هذه اوضح ان الدليل الذي ذكره المص بخصوص محمد والشافعي ان يكون في تقديرهما لا يخفى من اجل  
 قتائل واستدل محمد بتأخير رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج بعد نزول فريضة فانه نزلت في سنة  
 ست من الهجرة ورجع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سنة عشر منها ومن قال في تقرير هذا الوجه ان  
 النبي ومن تبعه كن سنة ثمان من الهجرة ورجع سنة عشر فلو كان على الفور لما اتم فقد تقرر ان  
 تمامه بيان نزول الفريضة قبل الفسخ ولم ينعض له ولا المص فالحال ليلفت الي هذا الوجه لضعفه  
 من وجوه اما اولها فلان تأخير رسول الله صلى الله عليه وسلم غير مسلم فان فريضة انما ثبت بقوله ته  
 الناس حج البيت ونزوله في سنة عشر من الهجرة والمازل في سنة ست فاما هو قوله ته  
 واتموا الحج والعمرة لله وهو امم بالانعام لمن شئتم فيه فلا يشترط به الفريضة ابتداء واما ثانيا  
 فلان التأخير على تقدير تسليم لزومه انما لا يحل لحوق الغوت وهو عدم من منه لعلم وجهه  
 يدرك ويعلم الناس مناسكهم واما ثالثها فلان تأخيرهم عدم على تقدير نبوته كان بعد ذلك  
 المشركون كانوا يسيطرون بالبيت حواء الرجال والنساء ويلتصون بملبسة فهاشرك وما كان  
 التحريم يمكن للمعصية فهاشرك المدة بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم على حق قراء عليهم سورة براء وناذ  
 الا لا يسيطرون بهذا البيت بعد هذا العام مشرك ولا عيان ثم حج بنف ثم قال فبعث  
 ابا بكر رضي الله عنه فخطبهم ثم ان هذا القائل زاد في آخر هذه الوجوه وجوب الضعف ولم يكن النبي يوم  
 في ذلك كفرة لانه من كشف عورتة بخبره النبي يوم استخفا فان كان كافرا ولا يكون كذلك اذ

بانه

سنة ثمان

سنة ثمان



عقبة غيره وم لم يصيب في تلك الزيادة اما ان اخطا في قوله فنجبت ابو بكر ثم ثلثه خلاف  
ما هو المذكور في السير والمشهور فيها من اصحاب الخبير وعليه الجمهور من اهل التفسير  
قال العلامة الزنجشيري في تفسير سورة التوبة من الكشاف وكان نزولها سنة  
شبع من الهجرة وفتح مكة سنة ثمان وكان الامة فيها عتاب بن اسيد فامر رسول  
الله ص بالباكر رضي الله عنه على موسم سنة ثمان ثم تبعه عليا ثم ركب ايضا ليؤا  
على اهل الموسم فقبل له لوبعنت بها الي ابو بكر ثم قال لا يؤدى عني الا رجل مني فلما دنا علي  
سمع ابو بكر ثم الرعا فوقف وقال هذا رعا فامره رسول الله ص فلما لحق قال امير وامور  
قال ما امور وروى ان ابا بكر ثم لما كان بعض الطريق هبط جبريل ايلعوم فقال يا محمد لا يلقين  
رسالتك الا رجل منك فارسل عليا فرجع ابو بكر ثم الي رسول الله ص فقال يا رسول الله اني  
نزل من السماء فقال نعم فرس وانت على الموسم وعلي نيا دى بالاي فلما كان قبل الشروية  
خطب ابو بكر ثم وحدثهم عن مساكهم وقال علي رضي الله عنه جبرة العقبه فقال يا ايها  
الناس اني رسول الله اليكم فقالوا باذا فقرأ عليهم ثلثين واربعين آية وعن مجاهد ثلث  
عشرة ثم قال امرت بالربع ان لا يقرب البيت بعد هذا العام مشرك ولا يوطئ البيت  
عربان ولا يدخل تحت الاكل نفس مؤمنة وان يتم الي كل ذي عهد عهده فقالوا عند ذلك  
يا علي بلغ ابن عمك اننا قد نبذنا العهد وراء ظهورنا وانت ليس بنا وبنيه عهد الاطعن  
بالرمح وضرب بالسيف وقيل انما ان لا يبلغ عن الرجل من لان العرب عادتها في  
نقض عهد وان يتولي ذلك على العقب رجل منها فلو تولاها ابو بكر ثم جاز ان يتولاها خلاف  
ما يعرف فينا في نقض العهد وانما تحت علقهم بتولية ذلك عليا ثم واما ان لم يصيب تلك التوبة  
فلان من كسفت عورته على تعديره وم لا يكتمها استخفا فالهزم بل يكتمها بناء على زعم  
ان الطواف عيا فانه من الطواف في لباس ظاهريه لا في لباس باطني واما ما بعد ان لا يفي  
لا يستطيع الخروج وحده بل يحتاج الى صاحبه ولم يكن يمكن من تحصيل كفايتهم ليخرجوا معه فثمة

عدم كمين بعد وجوب وان سلم ان كان بعد نزول الامم به لما عرفت ان وجوبه مشروط بالان  
ويؤيد هذا عدم الايمان بالفضل بعد القدرة عليه ولا خلاف في ان تعجيل الحج افضل وجعل الاول  
يعني العقل الاول يختص بوقت خاص قد عرفت فيما سبق ان الحج قد قام به او لم يقم  
بشيء الحج ووقتا قد قبل وهو بعد الزوال من يوم عرفة الى طلوع الفجر من يوم النحر فان معظم  
اركان الحج وهو الوقوف بعرفة لا يجوز الا في وقت واحد ومن الوقت الخاص وهو وقت خاص  
يجب ان يعرف بوقت بعرفة واما قلنا هو الحرام لان التعجيل لما ينطبق عليه ومن لم يتنبه لهذا حصل  
الوقت المذكور على الوقت المذكور حيث قال في تقرير ما ذكر ان الحج يختص بوقت خاص من كل عام  
وكل ما اختص بوقت خاص اذ انما من وقت لا يكون الا بالاركان ذلك الوقت يعني والآن  
لما كان مختصا به وذلك متى طويته يستوي فيه الحجة والحجرات لان الموت في سنة واحدة  
مستترة على النذور لا بعد ان لها رتبة في الاجابة غير ما زعم ويرد عليه ان التعجيل الذي ذكره قوله لان  
الموت في سنة لا ينطبق المعلن به لان المشارة اليه بقوله وذلك ليس بموجع السنة  
بل اعد الله الحج وعلى ما قرأناه يكون الحرام ما عدا نصف اليوم فينطبق التعجيل المعلن ومن هنا يتبين  
ان مبني قول الحسن والموت في سنة واحدة غير نادر على اعتبار الوقت التعجيل فيصير  
اي يعطي حكم التضييق احتياطا وان لم يكن تنقيها حقيقة وفيه إشارة الى الجواب عن احتجاج  
الحكم على كون الوجوب على الترتابي باذنه لو كان على النذور كان في السنة الثانية قضاء الاداء  
وتقوم اجابات التضييق بحل الامر على الفور احتياطا لانه على ان وقت مخصوص بالاركان  
ولهذا اي وكون الاحتياط في التضييق كما ان التعجيل افضل بالاتفاق ومن علم المعنى ابو بكر  
واجبا على الفور لما كان التعجيل افضل كما في الصلوة فقد رتبهم اذلا دلالة في فضلية التعجيل على  
ان وجوبه على الفور بخلاف وقت الصلوة جواب عن قيل هل ينضم وقت الحج على وقت الصلوة  
بالظاهر الغرض بين الوقيتين وحاصله ان قياس مع وجوده انما ربي فلا يصح ان تلك الحج في  
عمره نزول ما عليه من اثم التاخير عند ان يوصف وان لم يحج حتى مات باثم عند محمد ايضا فلا



الخلاف في حكم الاثم والاعثم في هذا المذهب بل الخلاف فيه تحقيق انه يجوز انما يخبر عن  
السنة الاولى يا اثم ويلقط عدالة ويجري عليها حكم القاسق عند ابي يوسف وعند  
محمد لا يثبت هذه الامور وبعد التعديل بين فاما قيل عشرة الخلاف لا ينظم الا  
في حق الاثم خاصة لان الموت في قتله نادر فاما زواجرنا عبارة المثل ولم يقل فيه علي  
وفق قوله في قريته السابق بمراد الموت المذكور عن خصوصية كونه وقت الصلوة  
اذ لا دخل لها في الحكم المذكور وهو نادرة الموت فيه يعني ان الموت في مقدار وقت  
الصلوة نادر ولا خصوصية مثل هذه في الوقت المذكور سابقا حتى يحتاج الى ترجيحها الى الجأ  
المذكورة فان قلت مكان الموت في سنة واحدة غير نادر كذلك الموت في وقت صلوة  
غير نادر ضرورة ان الوقت المثل ربع الاوقات قلت لكم اد وقت الصلوة وقت صلواتها  
بكونت الظاهر منها انما هو لا ذكر المذكور بقي منها شي وهو ان ما ذكرنا فاعلم ان لو كان حكم التوسيع  
ثابتا لكل واحد من اوقات الصلوات على سبيل البديل وانما اذا كان ثابتا لها معا فاعلم  
ضرورة ان الموت في اوقات الصلوات غير نادر لما مر ان اوقات الصلوات وقت المثل ولا  
خلاف في ان الحكم المذكور ثابت لا اوقات الصلوات كلها معا فلو جاز ان يقال في الفرق ان موت  
شخص صحيح لم في سنة واحدة غير نادر بخلاف موته في وقت صلوة فلهذا لا يتحقق في وقت  
الصلوات وكانه تنبته لهذا من قال لان موت الانسان في وقت الصلوة نادر نادر  
لان موجب حمل الموت المذكور في كلام المص على موت الانسان الصحيح ولم يتعرض بل  
اخذ على إطلاقه حيث قال لان موت الانسان في سنة ليس نادر وانما شرط الكثرة  
والبلوغ الاشتراط بها غير مصرح به في كلامه بل فهم منه بطريق الدلالة بناء على ان ترتيب حكم  
على حوصوف بوصف يدل على ان الموصف المذكور يدخل في ذلك الحكم والاشارة من شرطه  
المذكورة دلالة على عدم البلوغ والعقل لا اختصاص لواحد منهما بل وجوب الجمع بل لا بد منهما في  
وجوب غيره من العبادات فكان حقهما التقديم في الذكر وانما لم يتعرض لبيان اشتراط العقل

في حق الاثم خاصة لان الموت في قتله نادر

في حق الاثم خاصة لان الموت في قتله نادر

في حق الاثم خاصة لان الموت في قتله نادر

العقل لغيره وانه مناط التكليف بالعبادات وانما قلنا بالعبادات استحسانا على ان يتكلم في  
كالعبادات الحالية فان العقل ليس بمناط له ولذا يجب ضمان ما التفت على الصبي الحيوان  
وانما الاسلام مقدم فيما سبق في سنة طهنا وفي سائر العبادات خلافا لما ذهب اليه  
الواقفين وغيرهم وهذا لم يذكره المص ومن لم يتنبه له استدرك على المص في خصوص  
قال ومن يعرض صاحب الهداية لكون الاسلام سنة طهنا بدنه ثم ان حقه ان يقول  
ولا بد منه بالوادودون الفاء وهذا مما لا يخفى على مثالي الا انه ادركه شانه الاستدراك ومن  
كلامه في هذا المقام ان الكافر لا يخاطب بالشرايع عندنا خلافا لما ذهب اليه والمعتبر لانه  
لو خوطب فخرج امانا يثبت وجوب الاداء حالة الكفر او بعد الاسلام فلا يجوز الاول  
لعدم الامكان الاداء لان الكفر مانع عن وقوع العبادات ولا يجوز الثاني ايضا لان  
الاسلام يجب ما قبله فالاداء متفق في حق المذموم وبما ثبتت عليه اتفاقت على ما في قوله  
عندنا من التحمل فتأمل ثم ان ما ذكره منطوقه انما هو خلافه لا يلزم من عدم احكام  
الاداء حالة الكفر عدم جواز ما ذكره او لاس ثبوت وجوب الاداء في تلك الحالة لان  
الكفر ليس من الصفات اللازمة فيجوز ان يثبت وجوب الاداء حالة مع عدم صحة الاداء  
غير تام وانما ثانيا فلانه لا يتعلق بحب الاسلام ما قبله لعدم ثبوت وجوب الاداء بعده فاما  
لتعديل من المعلن كالمص من النون وانما ثانيا فلان المفروض بقوله لانه لو خوطب يكون  
الكافر مكلفا بالشرايع اي العبادات فلا وجه للتميز بين المذكورين في غير ما هو موجب قبل  
الاسلام فلا احتمال للشق الثاني ويمكن الجواب عن هذا بان المتعين في ثبوت اصل الوجوب  
وهذا لا ينافي لعدم ثبوت وجوب الاداء وانما ثانيا فلان المفروض بقوله لانه لو خوطب يكون  
الثاني عن الاول فتأمل فان قلت لم وجب الصلوة والصوم على الجاهل بل يجب الحج عليه  
قلت لان منافعه لولاه مادام عبدا فلا يكون قادرا على فامة وهذا اي لكونه منافعه  
لمولاه لا يجب عليه الحج بعد الاذن من مولاه ايضا لانه لا يجب بقدره عارية حتى لو اوعا

في حق الاثم خاصة لان الموت في قتله نادر

في حق الاثم خاصة لان الموت في قتله نادر

في حق الاثم خاصة لان الموت في قتله نادر

في حق الاثم خاصة لان الموت في قتله نادر



الاجنبى الرحلة من لا يملكها الا يجب الحج عليه وبما قدرناه بتين ضعف ما قيل في الفوق بين الحج  
والصلوة والصوم ان حق المولى في الحج ينبت متى طويلا فقدم حق العبد على حق الله تعالى  
والصلوة والصوم فانه لو كان المانع ذلك لوجب عند استفاضة العبد حقه بالاذن والاسئلة  
تقديم حق العبد على حق الله تعالى ما يتعلق به من الكلام باذن الله من الملك العالم  
والافق بين وجوب الحج لله وطوال القدرة على الزاد والرحلة وبني معقودة في العبد فليس تمام  
لما عرفت مما سبق ان الشرط المذكور مخصوص بالان في من كثر شرفه الله تعالى وقد سبق منا  
تفصيل ما يتعلق بهذا العام وبقره ام ابا عبد الله اخوه البيهقي مربي رواية الحاكم ابا عبد الله  
حج ثم بلغ الخ فخليل بن حج حجة اخرى واما اعابني حج ثم حله فخليل بن حج حجة اخرى واما اعابني  
ثم اعتق فخليل بن حج حجة اخرى وقال حج على شرط الشيخين والمدا بالاعرابي الذي لم يحضر من  
لم يسلم فان مشركي العرب كانوا يحجون معي احرار ذلك من حجة الاسلام ولو عجز  
الحج جمع حجة بالكسر والقياس الفتح الا انه لم يسمع والمدا منه الكثرة دون التقدير ببولي كثر  
في العبيد ايضا فان عشرين حج في زمان العبيد لا يقع عادة واحبار العشرة لانها منتهى الاحاد  
ثم اعتق فخليل بن حج حجة الاسلام يعني اذا وجد سائر شرطه وجوبها اذا الغرض بيان عدم جواز الحج  
الذي اداه قبل العتق من حجة الاسلام لبيان ترتيب وجوبها على عتاقه وكذا المعنى في قوله  
ثم بلغ تعليقه حجة الاسلام فان قلت العباد اصل في حجة تمتع عن فرض واذا حج لا تمتع عن فرض  
فلا بد من فارق بينهما قلت العبد اذا حضر الجمعة يجب عليه صلوة الجمعة واذا حضر الحج لا يجب عليه الحج  
وهذا هو الفارق بينهما واما السبب بوجوب الاول دون الثاني فقد بيناه في باب الجمعة بقى هنا  
شيئ وهو ان شرطه لا يتحقق بالعتق ولا يتوقف على الاعناق فان الاول يوجد دون  
اشتمالها ذلك في رجل الموم فذكر الاعناق في الحديث بناء على الغالب ولانه عبادة لتعليل آخر  
الا انه قاهر اذ لا يثبت به اشتراط التحريم في وجوب الحج ومنهم من رام تمام هذا التعليل فقال  
ولانه عبادة شاملة على البدني والماضي وفي سنده الصبي تصور ولهذا سقط عنه سائر الغرض

بجاء

بجاء

ولان العبد ولم يكن سعيه شورا لان تعليقه بقوله ولان العبد منقوض بوجوب الحج  
على الفقير الذي عجز الحج فالسبب لعدم وجوبه على العبد انه لا يملك منافع به وهو شرط  
وجوبه بخلاف الفقير فانه يملك منافع به ولهذا يجب عليه الحج عند حضوره الحج قال في  
البدائع ومنافع البدن شرط الوجوب لان الحج تعالى المال والبدن جميعا والعبد لا يملك  
شيئا منها فلم يجب عليه ابتداء وانتماء والفقير يملك منافع نفسه اذ لا ملك لاحد عليه  
الا انه ليس له الزاد والرحلة وانه شرط ابتداء الوجوب فاستغنى الوجوب عليه في الابتداء  
واذا بلغ مكة وهو يملك منافع به فقد قدر على الحج بالمشي وتعليل زاد فوجب عليه الحج فاذا ادى  
وتبع عن حجة الاسلام واما العبد فنافع به ملكه كونه ابتداء وانتماء مادام عبدا فلا يكون  
قادر على الحج لا ابتداء ولا انتماء فلم يجب عليه صلا والعبادات بكسر ما موضوعه عن الصبيان  
لان مقتضى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفع العلم عن ثلثة عن الصبي حتى تعلم وعن النائم حتى  
يستيقظ وعن المجنون حتى يبرح رفع العلم كمن يرفع العلم عن وضع خطاب التكليف عنهم فان قلت  
ايسر ما هو اخذ من الزمانات قلت نعم كنه اكثر خطاب الاخبار وهو غير موضوع عنهم قال الامام  
النووي في تعذيب الاسماء واللغات ان خطاب الشرع قسمان خطاب تكليف بالامر والنهي  
والنهي وهذا يؤثر فيه الصبيان ولهذا لا يابا نعم الناس بترك المادور به ولا يفعل المني عنه  
لم سبق مكلفا عنه الصبيان بل الحق بالمجنون وغيره بالاغلب والقسم الثاني في خطاب الاخبار  
وهو ربط الاحكام بالاسباب وجعل الشئ شرطا وهو من هذا القبيل لان معناه اذ لم يوجد  
كذا في كنهه او غير محدثه والصبيان لا يؤثر في هذا القسم ولهذا يجب اليهم ان يسمع من تلف الماغية  
نكسبا اليها كما لو ادم الص من وضع العبادات الصبيان عدم حمل التكليف اليهم بآية عليهم  
وانما قيدوا التكليف بالاجابة لان التكليف الشرعي على نوعين ايعايني ونذبي وعلى الاول ترتب  
الثواب والعذاب وعلى الثاني ترتب الثواب والعذاب فهو منع محض من الصبيان غير موعظه  
واصلون تحت الخطاب بهذا النوع من التكليف على ما حققناه فيما قلناه على التبع المنع من الاصول



ولقد ابي وكون مراده من العبادة المذكورة ما ذكرناه قال بهر بانها لا يجب عليه ان يقول  
المنوبة منه وفي حق الصبيان المنوبة وتبشره في حق الصبيان ايضا فلا وجه للقول بوضع  
العبادات عنهم باسهم والعقل شرط لصحة التكليف قد عرفت ان موافقة الجحون بصفان  
ما لم يجرى خطابا لا يخبر لا يحكم خطاب التكليف فلا حاجة لوضع المناقشة بالان يقال ان التكليف  
بالعبادات بغيره انما هو وسبق الكلام وكان مقتضى سابق كلامه ان يقول وانما اشترط  
العقل ليقف صحة التكليف عليه لانه قصد التقين في غير الاسلام وكذا صحة الجوارح عطفها  
ما قبل من جهة المعنى وذلك ان قوله والعقل شرط لصحة التكليف والمعنى والعقل شرط لوجوب  
النجاة لا شرط لصحة التكليف بالعبادات باسرها فلما قبل والعقل شرط لوجوب النجاة وكذا صحة  
الجوارح شرط له وانما وجهنا ذلك لان وجه لعطفها على من ما قبل لان العقل شرط لصحة التكليف  
مطلقا بخلاف صحة الجوارح فهي ليست كالعقل في الحكم المذكور ومن لم يتنبه لهذا قال وكذا صحة  
الجوارح معطوف على قوله والعقل شرط لاي صحة الجوارح شرط ايضا قال برهان الدين الكبريتي  
المحيط بعد عن الاستطاعة من جهة شرط وجوب النجاة وكذا في نفسه الاستطاعة قال  
ابن خنيفة في ظاهرها رواية تفسيره بالسلامة البدن وذلك الزاد والراحلة وموردا يعنى ان يوسف  
وقال ابو يوسف ومحمد في ظاهرها رواية تفسيره بالسلامة البدن والراحلة لا غيره وموردا يحسن  
على ابن خنيفة حقان في ظاهرها رواية ابن خنيفة لا يجب على الرزق والمفلوج ومقطوع الرجلين  
وان مكوا الزاد والراحلة ومورداية صحتها وفي رواية انها يجب النجاة على هؤلاء اذا كان ملك  
الزاد والراحلة قدر ما ينجي به ويضع ويغوده الى الماء الى حاجته وهو  
رواية الحسن بن علي خنيفة وفائدة هذا الخلاف انما يظهر اذا امكن هؤلاء الزاد والراحلة في ظاهرها  
رواية ابن خنيفة للنجاة عليهم الاجاج بالهم وفي ظاهرها رواية النجاة ولو ملك الزاد والراحلة  
وموصوف البدن فلم يجرى حتى صار ذمنا او مفلوجا لزمه الاجاج بالمال بل خلافه الى هذا كلامه  
التفصيل بين من فاد ما قبل وظاهره اي وكون صحة الجوارح شرط في وجوب النجاة لا يجب النجاة

سبحان الله العظيم

على المريض والمفلوج والسنن الذي لا يستطيع الثبوت على الرحلة بنفسه لكن يجب  
عليهم في ما لم اذ كان لهم مال مقدار ما ينجي به غيرهم فيجوز عنهم فيجوز في حجة الاسلام اذا ما  
المريض قبل زوال العلة اذا برأه وقد روي على النجاة عليه حجة الاسلام ويكون ما صح عنه تطوعا او اذ  
فلان المسئلة خلافية على ما وقفت عليه وقد قدرنا على وجهه ان يكون وفاء في قوله قال  
فلما يجب وانما نينا فلما عرفت ان من وجوب الاجاج بالمال على المريض العاود على الزاد والراحلة  
وجوب النجاة عليه على قول الامامين فلا وجه للاستدراك بقوله لكن يجب عليهم اي على قولهم  
تقدر المسئلة على قول ابن خنيفة في جهتها في وجوبه لا فرق بين ما ذكر من المؤدين والشيخ  
الكبير الذي لا يثبت على الرحلة بنفسه على ما صرح به في البداية وغيره فشرط الوجوب في حقيقة  
الاستطاعة البدنية لا صحة على الجوارح لعدم الآفة في جوارح الشيخ المذكور لان الجوارح  
لازم والنجاة لا يجب على العاود ان وجوبه على من استطاع اليه سبيلا اذ في وجوبه على  
العاود وجوب ولا فرق في الدين ودون ما استع فيه فاستعمل في كل تجا وزحوا الى حد ومخطي الى الم  
وقد روي في باب الملازمة ويقال بدونها والفضيح استعماله ونحوها في قولنا عاودا نفس  
ما كان دون الله من واق اي اذا تجاوزت وقاية الله ولم سالها لم تكن غيره فمن غير عبارة  
المصنوعة بالزيادة الباء فيها فكانت ان الصحيح او الضم استعمال دون الباء ومن قال في شرح  
ما ذكره في الجوارح من دون صحة الجوارح اي بغير ما قد اوضح عن زعمه عدم صحة استعماله دون  
الباء لانه توهم ان معناه معنى غير الاختفاء في انه لا صحة لان يقال والجوارح بالالزام ولم يدانح  
اي على تقدير كونه بمعنى غير النجاة الكلام عن ركائز وظل فامل والاعمال داوود من كيفية مؤنة  
سفره مؤنة سفره غير مخصصة في القود كما توهم من قال وان وجد قايلا وقد عبر عنه المصنف بقوله  
من كيفية مؤنة سفره ولم يدانح يكون في كلام المصنف تطويلا بلا طائل وانما مؤنة سفره غير  
مخصصة في القود لانه غير تادري في تحصيل سبيل المعاش وقته المأكول والمشرب في نفسه  
ثم ان المراد من وجوبه من كيفية مؤنة سفره القدرة على استحقاقه في مدة زبانه وايضا فلا

١٠٠

١٠١

١٠٢



فلا حاجة الى زيادة قوله ووجد مؤنثة كما سبق الي ويوم من قال فان الاعجمي اذ وجد فانياتوه  
الي الحج ووجد مؤنثة القافية الى لان ما ذكر تحت المقدرة المذكورة فمما لم يصيب في نعم انحصار  
المراد من كيفية مؤنثة في العائدة كذلك لم يصيب في الاقتصار على قولنا الي الحج فان الحاج اليه باقية  
في الاياب بعد الانصراف عن الحج الى المنزل قال في الحققة واما الاعجمي اذ وجد فانياتوه بطريق الملك  
بان كان له مال فاشترى عبدا او استأجر اجيرا بالمال وجب عليه ان يحج بنفسه ذكر في النحل  
انه لا يجب عليه ان يحج بنفسه ولكن يجب في مال عند اليه حجة وروي الحسن انه يجب عليه  
ان يحج بنفسه وكذلك روي في المقعد والزمن انه يجب عليه ما اذا قدر ان يشتري عبدا  
ويستأجر اجيرا قال ابو يوسف ومحمد بالوجوب في حق الاعجمي ان المقعد والزمن ووجد  
رواية احمد بن القدره وسليمان بن داود الحج فيب تولى القدرة بالملك والعارية وما يتوكل  
ان الاعجمي قد رتب على ما اجمع الامة لا يهتدي الى الطريق وذلك يحصل بالقائدا فاما المقعد  
فما جازع ان لا ينفذ فالكلف بالقدرة التي يحصل بالغير لان ذلك قد يكون وقد لا يكون  
بان ابقى العبد ونقص المستأجر العقد بعد زمن الاعذار وبوجبة يقول بان الاعجمي وان كان  
قادرا بنفسه لكن لا يعمل قدرته بدون التأليف وافته وموته محتمل ثم اذ لم يجب على هؤلاء الحج  
بانفسهم ولهم مال وزادوا حلة فعليه ان ياتوا من حج عنهم بالعلم ويكون ذلك مجازعا  
حجة الاسلام واصله ما روي ان الحنفية جاءوا لي رسول الله وم قالت ان ابي ادر كنه  
فرفسته حج وهو شيخ كبير لا يستطيع على الرحلة فاجاب ان حج عنه وقال عم لو كان علي ابيك  
دين فقصته اما كان يقبل منك فقلت نعم فقال من الله الحق وفيه حجة من وجوه اما اقول فاما  
سبني وجوب الحج بالمال على شخص على وجوب الحج فلو اوجه لقوله ثم اذ لم يجب على هؤلاء  
الحج بانفسهم وقد تم تفصيل هذا واما ما نينا فلانه لم يصيب في حج بين المال وزادوا حلة فان حجها  
يقف عن الآخر فتدبر واما ما نينا فلان حديث الحنفية لا يصلح اصلا لما ذكره لان دلالة على وجوب  
الاجحاج بالمال على من وجب عليه الحج وعجز عن الحج بنفسه على ما دل عليه قولها ان ابي ادر كنه فرفسته

فرفسته حج حيا وما ذكره وجوب الاجحاج بالمال على من يجب عليه الحج فان هذا من ذلك واما  
ثالثا فلانه خلوص قيد الامر بالحج كونه بالمال فلا يصلح اصلا لما ذكر من هذا الوجه ايضا ومن لم يستد  
لشرح هذا الكتاب من قال في كلام المص في هذا المسئلة يعني ان الاعجمي اذا ملك الزاد  
والراحلة فان لم يجد فانياتوه لا يلزم الحج بنفسه في قولهم ويال يجب للاجحاج بالمال عند الي حجة  
لا يجب عند ما يجب وان وجد فانياتوه اعذر الي حجة لا يجب كالا يجب لجمعة وعن صاحب فيه  
روايات ولا يذهب عليك ان المص لم ينفذ الحنفية الاولى فلو اوجه كذا في تفصيل كلامه  
ثم ان قوله وعن صاحب فيه رواياتان على تقدير صحة فخرج لقوله خلافا لهما لا كشرح له فلو اوجه  
لنقل في سبيل كلام المصدر بعبارة يعني انا قلنا على تقدير صحة لانه غير صحيح فان الروايتين  
عنهما في غير الاعجمي بل في بابية قاضي فان في شرح جامع الصغير حيث قال بعد نعل الحنفية المذكورة  
عليه وفق ما ذكره المص والمقعد والمخلوج بمنزلة الاعجمي وعندهما في المقعد والمخلوج رواياتان  
لا يجب عليه الحج عند الي حجة خلافا لهما قال برهان الدين الكبير في المحيط واما اذ وجد الاعجمي فانياتوه  
الي الحج ووجد مؤنثة فانياتوه فانياتوه في المشهور لا يلزم على قياس الجملة وذكر الحكم الشهيد  
في المتقى انه يلزم الحج عنه فاما على قولها فقد ذكر شيخ الاسلام في شرحه ان على قياس قولها  
في الجملة يلزمه هكذا ذكر ابن ساعد في نوادر من عمه وقد تم في كتاب المصولة ليست له المضافة  
عين ولا اثر في الكتاب المذكور ومن قال اي في باب صلوة الجمعة اخبر عنه علي بن ابي ابي  
واما المقعد فعن ابن حنيفة انه يجب المنعوم من الفصل بين الاعجمي والمقعد باما لو كان لا يكون  
المقعد مغايرا له في الحكم المذكور وليس كذلك فان رواية الوجوب على الاعجمي ايضا ثابتة عن ابي  
علي ما ذكره الحكم الشهيد في المتقى ونقلنا به ما سبق وفي ظاهر الرواية لا فرق بينهما على  
ما بينة صاحب الخزيرة حيث قال ان في ظاهر الرواية عن ابي حنيفة لا يجب الحج على الزمن والمخلوج  
والمقعد ومطلق الرجلين وان كلفوا الزاد والراحلة ومرواية عنهما حتى لا يجب عليهم الاجحاج  
بالهم لان الاجحاج بالمال بل عن ابي الحسن ولم يجب على هؤلاء الحج بالبدن كمكان البغلي

الحج

الحج



كيفية يجب عليهم البذل وفي ظاهر الرواية مهما يجب الحج على هؤلاء إذا كانوا الزاد والراحلة قد  
ما يجوز به ويخرجهم من برئعتهم ويقودهم في المناسك وإلى حاجاتهم وسوروا إلى  
عن أبي جعفر عني يجب على هؤلاء الأعمام ما لهم لأنه منهم الأصل وهو الحج والبذل فيجب عليهم البذل  
وأنما لا على إذا وجد فأيضا يقوده الحج ووجهه أنه تعالى فعلى قول أبي جعفر في المشهور لا يلزم الحج  
كما في الجملة وذكر الحاكم الشهد في المتن أنه يلزم الحج عنه إلى هنا كلامه وعليه تفصيله أيضا لا فرق  
بين الأعمى والمعتد ونظائره فلا وجه لفصل بينه وبينهم بما ومن قال وان وجدوا في الأعمى فأيضا  
أبي جعفر لا يلزم الحج بنفسه كالأعمى الجملة وعن صاحبيه في روايتان وسببه إلى أنه خير  
فتاوى قاضي خان لم يعيب نسبة إلى الأخيرة على ما وقفت عليه وأصاب في نسبة إلى قاضي  
فتاوى قاضي خان ولكن ما أصاب قاضي خان في قوله وعن صاحبيه في روايتان لما وقفت أن  
في ظاهر الرواية هما يلزم الحج بنفسه ولهذا قال صاحب المخطوطة في مقالة النعمان لا يجب  
الحج على العسر يسر الغنا والعقاة الكسرة وإنما قال فيه روايتان إذا لم يكن أحدهما ظاهرا وقال في  
استحقاق الأعمى إذا وجد الزاد والراحلة أن لم يجد قايده لا يلزم الحج بنفسه في قولهم وهل يجب  
الأعمى بالمال عند أبي جعفر لا وعند ما يجب وان وجد قايده لا يلزم الحج بنفسه لأن كان له مال فاشترى  
عبد أو استأجر أحبه بالمال هل يجب أن يحج بنفسه لا وعند ما يجب وفي الزمن والمعتد لا  
عند من من الحقيقة وقاضي قاضي خان إلى هنا كلامه ولم يعيب في نسبة جميع ما ذكره لآل أبي جعفر  
لأن ما ذكره بقوله وهل يجب الأعمى بالمال عند أبي جعفر لا وعند ما يجب بخلاف ما في الحقيقة  
وهو نقلنا ما فيه فمما سبق ولا إلى قاضي خان فتاوى قاضي خان لما وقفت أن عبارة في الخلافة الثانية  
وعن صاحبيه في روايتان فما ذكره بقوله وعند ما يجب بياينة لأنه مستطاع بغيره قال صاحب  
البدائع في تنزيه وجه ظاهر الرواية عن أبي جعفر أن الأعمى لا يقدر على أداء الحج بنفسه لأنه لا يهتدي  
إلى الطريق بنفسه ولا يقدر على ما لا بد منه في الطريق بنفسه من الركوب والنزول وغير ذلك  
وكذا الزمن والمعتد والمعتد والرجلين لم يكونوا قادرين على الأداء بأنفسهم بل بقدرته فخرجوا

مختار والقادر بقدرته غير مختار كما يكون قادرا على الإطلاق لأن فعل المختار يتحقق باختاره فلم  
يثبت الاستطاعة على الإطلاق ولهذا لم يجب الحج على الشيخ الكبير الذي لا يستطيع على الرحلة  
وان كان قد مضى سنة وهذه التعليل فخرج الجواب عن القياس الذي ذكره المصنف بقوله فاشترى  
الراحلة فافهم ومن محمد أنه لا يجب قال محمد في رواية ابن سماعة والابن عبد الله العمري عن المعتد  
والذي ليس به الرخصة حتى لا يستطيع القيام لأن الأعمى يقوم ويقعد ويمشي بنفسه وإنما هو رواية  
رجل لا يعرف الطريق فيخرج إلى كشد بل عليه والحاصل من قول محمد في حق أهل الأفاغان كل  
من كان من أهل أمة يعمل مع تلك الأمة أمة أمة يحتاج إلى معونة فوجد تلك المعونة فعليه الجملة والجملة  
والحج وقيل من كان من أهل أمة لا يقدر أن يقعد ويقوم ويمشي وان أعين على ذلك حتى  
يحل فوضع فليس عليه جملة ولا جماعة ولا حج كذا في المحيط السمرقاني وما ذكره من الفرق بين الأعمى  
والمعتد بموجب الحج على الأول دون الثاني قوله لما تقول محمد فقط على ما افترض عنه أبو بكر الرازي  
حيث قال في شتمه لمختصر الطحاوي وجه قوله أن الأعمى قادر على المشي والركوب والنزول  
لكنه يحتاج إلى كشد فصار كالأعمى لا يهتدي إلى الطريق فإذا وجد من يرشده وجب عليه الحج  
بخلاف المعتد لأنه ليس بقادر على المشي والركوب والنزول وأن ارشده فاشترى الغناء  
أي عن طريق الحج فيجب الحج عليه كما يجب على الضال من قال لا يسقط الحج عنه كالأعمى  
عن الضال فلم يثبت في المقال فإن السقوط زال لاجب لاعداءه والخلاف في الثاني  
دون الأول قائل ومن الساطرين في هذه المقال من قال لا الذي ضل طريق الحج إذا وجد من  
يرشده يلزم الحج كالأعمى كما قلنا أنه من ضل عن طريق الحج يزول عنه وجوب الحج إلى أن يجد  
الهادي فإذا وجدته لم يجد الوجوب قال صاحب الحقيقة وأبو جعفر يقول أن الأعمى وإن كان  
قادرا بنفسه كمن لا يعمل بنفسه قدرته بدون القايده وأما أنه وسوته محتمل ومن قال في تنزيه  
قوله أن الأعمى بمنزلة المعتد لأنه لا يستطيع المشي والركوب بنفسه والنزول إلا  
العمى جليل بخلاف الجاهل بالطريق لأنه إذا ارشده يحصل له القدرة بنفسه والأعمى لا يحصل



القدر تنقذ وان ارثت فصار كالقعد والعايد يحتل ان يابق او يموت فلا يعبر وجوده  
 لم يصيب في قوله لا يستطاع المشي والركوب والنزول نفسه فانه قادر على تلك الاعمال  
 بنفسه غاية يحتاج الي القاية حتى يكون انفعال على تعجز الساعطان عرق السعال الابا ذكره صاحب  
 النخبة وتم به كلام هذا القائل فالجواب ان يكتفى به في الفرق ولا بد من القدرة على الزاد والراحلة  
 يعني في وجوب الحج بان لا شئ اطهر المعلوم من قوله اذا قدرنا على الزاد والراحلة بل يعني  
 القدرة بطريق الملك او الاستيجار وقدمنا في هذا التوزيع من التحلل وفي شرط الراحلة فلفان  
 مالك قال صاحب المنظومة في مقالة وقادر المشي عليه حجة وفقد المركب ليس حجة  
 وقال في العمدة وعندنا اذا وجد الزاد فلو لم يجد الساعطان ولكن كان كسوا فنفية روايتان وفي المحيط  
 البرقاني وكان اكره في قوله انما يشترط الراحلة في حق من بعده من كنية فانما ملكه ومن حوله  
 لا يشترط الراحلة في مقام انتهى وقدمنا ان الشرط عندنا هو القدرة بالملك فلا يجب الحج القدر  
 بالاباحة قال في النخبة اذا وجب انسان ما لا يحج به لا يجب عليه البقول عندنا وعندنا  
 يجب في قول ولا يجب في قول ومن هنا علم ان الشرط المذكور ليس الدخول كما هو الظاهر  
 من كلام صاحب البدائع حيث قال بشرط الراحلة انما يراد به الوجوب الحج على من نال من كنية فانما  
 اهل كل واحد من حوله فانما يجب عليه العوي منهم القادر على المشي من غير راحلة لانه لا يجوز  
 ما يستحق في المشي بالتحج كما لا يخفى في الجملة لان الرسول ام من السبيل المذكور  
 في قوله نعم من استطاع اليه سبيلا الزاد والراحلة ومسمى اي ما لا بد من القدرة على الزاد  
 والراحلة قدر ما يكتفي به بخص القدرة بطريق الاستيجار بالذكرة لانها ادنى من القدرة بطريق  
 الملك ومن قال في تنقيح القدرة على الزاد والراحلة اي على كمالها حتى ان من قدر عليها على  
 وجه الاباحة لا يجب الحج عليه كما اخطا في الرواية لم يصيب في الدرية اما الاول فخطا واما الثاني فلانه  
 لم يعرف بين القدرة على الزاد والراحلة بطريق الملك والقدرة على ملكها والفرق ظاهر فان  
 الاولى تحقق بدون الثانية فيمن يقدر على استيجار الراحلة ولا يقدر على اشتراكها في

في قوله نعم من استطاع اليه سبيلا

وعدم وجوب الحج في الصورة التي ذكرها لا كاشترط بالقدرة بالمعنى الاول فتأمل شئ محل  
 اي نصفه والمحلل بنفق الميم الاول وكذا الثاني او بالعكس المودج الكبير من قال المراد  
 بالراحلة تمامها فقد خطب خطبوا ثم انما انفع بقوله حتى من يقدر عليها لا ياب مع آخر  
 لا يجب عليه من انما اخطا ورواية اخطا دراية حيث لم يعرف بين القدرة على شئ محل  
 القدرة على الراحلة حقيقة والفرق واضح على ما استفتى عليه باذن الله او اذاعة بالراء  
 المعجزة وموالبع الذي يحمل عليه المفسر فاعلم من زيل الشئ محل يقال لها بالقدرة  
 شئ باري وقد رتبته عطف على قوله قدر ما يكتفي به والمراد به بيان ان القدرة على  
 الزاد فقط لا حقيقة ان يقدم على قدره لعدم متعلقه على متعلق قريبه وبمجموع المعطوفين  
 المراد من مجموع قوله ولا بد من القدرة على الزاد والراحلة على التوزيع وهذا ظاهر وان ضفي  
 على من قال وقد رتبته يعني بعد الراحلة والمعجزة نفقة وسطها اسراف والاعتية ذاهبا  
 وجائيا في المحيط البرقاني وكان الشيخ ابو عبد الله اجماعا في يقول وان يكون عنده قدر نفقة  
 يوم بعد ما رجع الى وطنه وعن ابي يوسف انه شرط نفقة شهر وفي رواية اخرى عنده نفقة  
 سنة بعد رجوعه ولا بد من عليك ان القدرة على النفقة ذاهبا وآيبا اما يعلم بطريق  
 التحقن لا بطريق التحقيق فلا يتفاوت قدر نفقة يوم في التحقن ومن كلام من قال ولا بد من  
 الراحلة بلحقة ايجع يحمل الشقة الزائدة فيسقط عنه الحج بفقدها ونفع الحج به والمعجزة نفقة  
 على النفقة راكبا لا مشيا ونفقة الراكب تزيد على نفقة المشي اذا كان مراكب ملكه وتنقص عنها  
 اذا لم يكن ملكه لانح زيد نفقة رجله لانه لم يسئل عن السبيل اليه روي الحكم عن عبيد بن  
 ابي عمير عن قتادة عن انس بن مالك عن النبي في قوله وتند على الناس حج البيت من استطاع  
 اليه سبيلا قيل يا رسول الله ما السبيل قال الزاد والراحلة وقال جميع على شرط الشيخين  
 وذكر الترمذي في الجامع مسندا الى ابي بن عمر قال قال تامر بن جابر الى النبي يوم فقال من الحاجج يا رسول  
 الله قال الشعث والنفق فقام رجل آخر فقال رجل الى الحج افضل قال الحج والشعث فقام رجل

في قوله نعم من استطاع اليه سبيلا

في قوله نعم من استطاع اليه سبيلا

في قوله نعم من استطاع اليه سبيلا

في قوله نعم من استطاع اليه سبيلا

في قوله نعم من استطاع اليه سبيلا

في قوله نعم من استطاع اليه سبيلا

في قوله نعم من استطاع اليه سبيلا



آثم فقال ما السبيل يا رسول الله قال الزاد والراحلة قيل وتفسيه رسول الله يوم السبيل بالزاد  
 والراحلة حتى علي مالك ولا يذهب عليك ان يذهب سبيل الاحتياج به علي حجة المفهوم وهي خلاف  
 مذهبنا ثم ان الملكة ومن حولها يفتخرون عليهم في الحج اذا قدروا على المشي بغير راحلة اجماعا كمرورهم  
 خان في الجامع وقال في قضاؤه كان عليه الحج وان كان فقيرا لا يملك الزاد والراحلة فلا مكان  
 يقول ما هو احب اليكم في مادة الوفاق فهو في جوبنا في مادة الخلاف والعنفية في اليه الحج او الجايب  
 وكل ما في اليه الحج فهو سبيل فقال الزاد والراحلة قد مر ما يتبع بهذا المقام من الكلام فذكر  
 وان اعلم ان كية عقبة اي لم يتجاوز ملكة عن ذلك والعقبة النوبة يقال عاقبت فلانا اذا  
 كان لك عقبة وله عقبة واكثر العقبة ان يكثر رجلان بغير اتباعا في الركوب يركب  
 كل واحد منهما مرحلة ويمشي مرحلة او يركب نصف مرحلة ويمشي نصفها ومن قال في تفسيه العقبة  
 اي ما يتعاقبان عليه في الركوب فقد اخل بحقه ولم يدرك قولهم ان كية عقبة على التوقع  
 على النفس عليه في المغرب فلا شئ عليه اي لا يجب عليه الحج وفي البيت المذكور دفعه ومع عسي  
 ان يحكم بالبال وموان يجب على القادر على كية عقبة مع شدة كية فيه حج واجد بان يجب  
 بعض افعالها على احدها وبعضها على الآخر ولهذا عدل عن العبارة المعهودة الي ما يفيد في  
 وجوب شئ من افعال الحج ويشترط ان يكون حقه ان يقول وانما اشترط ان يكون  
 لان اشترط ذلك قد علم فيما سبق انما الحاجة هنا الى بيان وجه اشترط الطوفان  
 في يكون لما قد رواه علي الزاد والراحلة وقوله فاضلا منصوب على انه خبر كان وعليه تقدير  
 ان يكون تامة يكون نصبه على الحال من العنيفة المذكور ومن قال فاضلا عن المسكن بيان  
 لقوله في والبيت فاضلا وهو هناك منصوب على الحال من الزاد والراحلة فكانه تعالى  
 عن اختلاف الحال باختلاف صورة المقال لم يصح في قوله بيان لقوله اي لانه ليس  
 بيان له بل عاده لا فائدة بعينه ما لا بد منه وانما قوله وهو هناك منصوب على الحال  
 من الزاد والراحلة فقد ثبتت فيما سبق على ما فيه من التحلل فناء بل عن المسكن وعما

من الزاد والراحلة

٣٠

وعما لا بد منه كالخادم في العبارة عن المنزل بالمسكن من عن العبد والامة بالخادم اشارة  
 الي ان ما لا بد منه المنزل منزلة الاصل فيه فخرج عن حد العنصل وادركتها وعبد يستحق  
 وانه يستحقها وعبد اعلى وفق ما ذكره ابن شجاع اذا كانت له دار لا يركبها وعبد  
 لا يستحقها يجب عليه ان يبعده ويحج به واما الاشارة به الي ذلك المذكور فوهم سبق الي  
 فهم من قال وقيد بالمسكن والفي دم اشارة الي ما ذكره ابن شجاع اذا كانت له دار  
 لا يركبها وعبد لا يستحقها وما شبه ذلك يجب عليه ان يبعده ويحج به واما البيت  
 الاثنا عشر من النفس والحرف في ما ليس منها وانما الحسن من علي الطوسي تمام  
 العهد من ام الوليد بناه له وصار ثاثة البيت حوزة كذا قال القمي في تفسيره ومن  
 قال يعني كالمش والبط والآت الطبع كذا لم يصح في النجوم وعدم الفرق بينه وبين المولى  
 كذا لم يصح في زيادة عبارة يعني والفقير في ثيابه يعني ان يكون الخادم اخرج بغيره اعتبار  
 الفصل عن ثيابه بنفسه بطريق الدلالة ولا لالة على العكس ومن لم ينقطع لهذا قال اي  
 ثياب بدنه لان هذه الاشياء مشغولة بالحاجة الاصلية والمشغول بالحاجة الاصلية  
 في حكم العدم وقد ثبتت فيما سبق على ان المشغول بالحاجة الاصلية لا يلزم ان يكون مما  
 لا بد منه فلا يجزئ السؤال بالمسكن الزائد عن قدر الحاجة ويشترط ان يكون فاضلا عن  
 نفقة عياله ليس هذه اشارة اخرى ما ذكرنا تعال بتقته فكان حقه ان يقول وعن نفقة عياله  
 بقي من ثيابه اخرى وهو انه اخرج نفقة عياله عما لا بد منه وعن حد المعلن بقوله لان هذه الاشياء  
 مشغولة بالحاجة الاصلية واصاب في الاول دون الثاني لان النفقة المذكورة من المولى  
 الاصلية حتى يحبس فيها المراهك في سائر البيوت الي حين عودته قال بعض العلماء ان كان  
 الراحل تاجر يعيش بالتجارة فملك مالا مقدارا لم يورثه من الزاد والراحلة له ثابته واما ما  
 ونفقة اولاده وعياله من وقت فوجبه الي وقت رجوعه ويبقى له بعد رجوعه راس مال  
 التجارة كان يتجر بها كان عليه الحج والافلا وان كان متجرا فثبت له وجوب الحج ان يملك الزاد

من الزاد والراحلة  
 من الزاد والراحلة  
 من الزاد والراحلة



والراحلة ذبا ويايا ونفقة عياله واولاده من فوجها الى رجوعه ويسمى له آلات معرفته  
كان عليه الحج والافلا وان كان صاحب ضيعته ان كان له من الضياع ما يولع مقدار  
ما يكفي لمزاده او راحته ذاهبا وجائيا ونفقة عياله واولاده ويبقى له من الضيقة قدر ما يغني  
نقله الباقي من نفق عليه الحج والافلا وكان حراثا الحار ملكا ما يكفي للمزاد والراحلة ذاهبا  
وجائيا ونفقة عياله واولاده من فوجها الى رجوعه ويسمى له آلات الحرايين من البقر وتكون ملك  
كان عليه الحج والافلا كذا في فتاوي قاضي خان وهذا كله على خلاف ظاهر الرواية لان النفقة  
حق مستحق للمرأة حقة ان يقول حتى تستحق للعبد وحقة مقدم لان الكلام في نفقة العيال  
ومعهم من المرأة نسوة واولاد الصغار على ما يقع عنه الامام الرضائي حيث قال في  
المبسوط وملك نفقة من يلزمه نفقة من العيال كالزوجة والولد الصغير وعلى تقديم  
العيال بالزوجة يحتاج الي ذكر الاولاد مع العيال كما احتج اليه قاضي خان حيث قال  
في فتاواه ونفقة عياله واولاده الصغار مدة ذهابه ويايا به الامام القدوري لما اقمه على ذكر  
العيال علم انه ذهب مذهب الرضائي دون مذهب قاضي خان والمص تبعة  
فلا بد من ان يذهب اليه وحق العبد مقدم على حق الشرع لانها وما يجزى الشرع  
بل حاجة العبد وعدم حاجة الشرع الا ترى انه اذا اجتمع الحدود فحق العبد سدا  
حق العبد لما قلنا ولان ما من شيء الا الله فيه حق فلو قدم حق الشرع عند الاجتماع بطل  
حقوق العباد كذا في شرح الجامع الصغير لقاضي خان فان قلت اليس مقدم حق الشرع  
اذ كان من فروض الاعيان كالصلوات الخمس والجمعة وعدة النيفر العام على ما ياتي في  
كتاب السيد قلت ذلك لان اثنين احد اثنين يتقدم الآخر عليه كما في الصورة المذكورة واما  
اذ لم يتبين ذلك بل يكون غاية ما يلزم تأخر الحق الآخر كالمذيبحي فيه فلا يقدم حق الشرع  
على حق العبد وان كان من فروض الاعيان وبهذا التفصيل انه دفع ما قيل فيه نظرا  
لم يعرف من الشارع تقديم حق العبد على حجة بل علمك من قوله فبين الله الحق فانه

في

قد دل على تقديم حجة على حق العبد واما قلنا انه دفع ما ذكرناه قد ظهر منه ان تقديم حق العبد  
على حق الشرع قد عرف من جهة الشارع غاية ان ملك المودة قد حصلت بطريق الاجتهاد  
والاستنباط لا بطريق التخصيص والتفريع وان امر الفصل المستفاد من قوله فبين الله  
الحق قد يتبين في تقديم حق الشرع على حق العبد عند تعين بطلان الحق الآخر على تقديم  
احدهما فلا وجه الى اظهاره مرة اخرى في مثل ما نحن فيه مما لا يبين بطلان الحق الآخر بتقديم احدهما  
فلا دلالة عليه في ما ذكرناه من الامر في قوله بانه الامم الباطن الذي يتحقق مع فدية العبد  
ومن دهم ان في قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم الاما اضطررتم اليه دلالة على تقديم حق العبد  
على حق الشرع بناء على ان الاجتناب عن الحرام من حق الشرع وقد ترك الحق العبد عند  
الاضطرار فقدم له ان لا يتكشف عند الاضطرار لما تقرر ان الضرورات تبيح المحظورات  
وبعدا لكشاف الحدود لا يوجب حق الشرع فالتأخير وايضا سوجب ما ذكره تقديم حق العبد  
على طريق البطلان من الشرع وقد عرف بطلان ذلك نعم لو قيل قوله اوجبناكم و  
انظر واقتصر وما مكانة الحج عن دلالة على تقديم حق العبد على حق الشرع لكان له وجه وذكر  
الامام القمي في باب الرجل يترك الفريضة من الجامع الصغير ان المرأة اذا كانت يغير قد ربا  
ومني في الصلوة جهالة القطع وكذا الم افراذانت دايمة ولذا الوقاف الراعي على غنة الذيب  
او راى اعمى على ميم بئر وسعد قطعها وفي هذا كله تقديم حق العبد على حق الشرع لان الغنا الله  
تقر واقتران العبد كما ذكرنا دمج بان يقدم حجة على حق الشرع فيما اذ يعين بطلان الحقين  
على تقديم تقديم الآخر ايضا وقد علمت ان حق تقدم حق العبد على حق الشرع بل يقدم حق  
حق الشرع عليه بل ما ذكرنا من انه على تقديم تقديم حق العبد لا ينفوت حق الشرع غاية  
يتأخر ولو قدم حق الشرع عليه ينفوت هو وليس من شرط الوجوب على كل ملة ومن  
حوطهم الراحلة يعني القدرة عليها فلي هذا يكون تفصيله بل هناك في الحديث نظر الى الغنا  
للاختصاص فيها اعلم ان انما بنا شرطوا الراحلة في حق من بعد من ملة شرعها الله تعالى واما

في خبره



وانما في حق من كان كنه او حولها على شدة الراحلة قال بعضهم يجب عليه الحج اذا كان قادرا  
على المشي لانه لا يفتقر شقة ثانية لان بين مكة وعرفات اربعة فراسخ بخلاف ما اذا كان  
ضعيفا لا يمكنه المشي وقال بعضهم لا يجب عليه الحج ما لم يقدر على الراحلة لان كل احد لا يقدر على  
المشي اربعة فراسخ فيلحقه الحج بالاحالة وسواء فوج شرا عاكذا قيل ولا ينبغي ما في تقليل القائلين  
بشدة الراحلة من الحمل لان انطباعه على القول الاول قد مل ومنهم من نقل الخلاف في  
مذهبه المسئلة وقال بعضهم يجب عليه الحج اذا كان قادرا على المشي لانه لا يفتقر شقة ثانية  
لان بين مكة وعرفات اربعة فراسخ بخلاف ما اذا كان ضعيفا لا يمكنه المشي وقال بعضهم  
لا يجب عليه الحج ما لم يقدر على الراحلة لان شرا اربع فراسخ راجعا فيه مخرج وانته يقول وجعل  
عليكم من الدين من مخرج ومن قال في تقريره بالتعليل لان كل احد لا يقدر على شرا اربع فراسخ  
فيلحقه الحج بالاحالة وهو موقوف شرا عالم يمكن على بصيرة اذ في ترفع الخلاف من بين الاعتبار  
القائلين بالوجوب قيد القدرة على المشي في مقدار اربع فراسخ المسئلة في صورة واعتبار  
القائلين بعدم الوجوب قيد عدم القدرة على المشي في مقدار تلك المسئلة فيها ما دل قوله  
لان كل احد لا يقدر على شرا اربع فراسخ فانه ظاهر في ان عدم الوجوب عندهم في حق العاجز  
عن المشي في اربع فراسخ وبما قرناه من التفصيل فبين ان في المسئلة قيد وهو القدرة  
على المشي مقدارا اربع فراسخ وقد اجمعت المصنفات على ان كان يقول على ما نقل في  
الحيط البركاني والذخيرة انما شرط الراحلة في حق من بعد عن مكة فاما اهل مكة وبين حولها لا  
يشتري في حقهم ولا بد من ان الطريق يعني على نفسه وماله لانه لا بد من الزاد والراحلة  
ولابقا لهما بدون الامن والمعتبر الامن وقت خروجهم ليل لئلا يفتروا ان الاعتبار للعاقل لا ابو  
البيش ان كان الغالب في الطريق السلامة يجب وان كان خلاف ذلك لا يجب عليه الاعتناء  
قيل توسط الجوا لا يكون عذرا اذا كان الغالب في الجوا السلامة قال الكوفي ان كان الغالب  
في الجوا السلامة من موضع جرت العادة بتركه يجب بالافلا وهو الناصح وهذا اهل خلاف ما نقله

في قوله

نقل عليه ما في خان في شرح الجامع الصغير لان الاستطاعة لا تثبت دون هذا تعليل من  
قال ان شرط الوجوب فحقه ان يذكره بقوله ثم قيل هو شرط الوجوب اختلف المشايخ  
فيه فقال ابن شجاع هو شرط الوجوب لما ذكرنا من انه لا بد من الزاد والراحلة ولا يبعد لهما  
بدون الامن وفي الذخيرة والحيط البركاني على وقوع ما ذكره المصنف ان ما نقل عن ابن شجاع رواية  
عن ابي حنيفة لا تقولون في ذلك ولا يخرج وقال القاضي ابو حازم هو شرط الاداء لا شرط الوجوب  
لانه لم يشر الى الزاد والراحلة ولم يذكر الامن فلو كان من جملة شرائط الوجوب لم ترك  
وكذا لا يقرر في موضعه انه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة اليه ولا يجوز الزيادة في العبادة بما  
لاري ولان عدم الامن من العبادة فلا يقطع به خطاب الشارع وان طال بخلاف المرض  
وفي الايناح الزاد والراحلة وبين امن الطريق على قول البعض ان الممكن بالزاد والراحلة تحقيق  
فاذا عدم ما ثبت الاستطاعة فاما خوف الطريق فيجوز عن الاداء ما منع وبما مضى فلا يتقدم  
الاستطاعة واعتبر بهذا المحسوس فان المقيد الممنوع عن المشي لا يكون نظير المريض الذي  
لا يقدر عليه واعلم ان المراد من شرط الوجوب شرط وجوب الاداء لا شرط نفع الوجوب لان  
بنفس الوجوب لا يجب الا ايضا كالمريض والمريض في رمضان ومن جعله شرط نفع الاداء لا شرط  
وجوبه قال بوجوب الوصية لانه وجب عليه الاداء الا انه عذر في الناحية حتى لا يجب عليه ايضا  
قال في الذخيرة وثمة اختلاف تعلق في وجوب الوصية بالحج ومن جعله شرط الاداء قال يجب  
عليه الوصية بالحج ومن جعله شرط الوجوب قال لا يجب عليه الوصية وفي البيهقي فن قال انه  
من شرائط الاداء يقول يجب الوصية اذا خاف الموت ومن قال ان شرط الوجوب  
يقول لا يجب الوصية لان الحج لم يجب ولم يصرف في ذمة فلا يلزم الوصية ولا ينبغي ما في قوله اذا خاف  
الموت من الحادثة وهو من ابي حنيفة قد عرفت انه رواية ابن شجاع عنه ومن قال ثم  
اختلف المشايخ في ذلك على قول ابي حنيفة ان شرط نفع الوجوب ووجوب الاداء فلهذا ذهب  
الى الاول كما مر ان الاستطاعة لا تثبت دونه وموم ويمنع ومنهم من ذهب الى الثاني فلهذا ذهب



الاستطاعة بالزاد والراحلة لا غير فقد اخطأ في قوله اختلف المشايخ فيه على قولين في حجة  
اما قولنا اختلف القول الاول وان كان رواية عنه لكن القول الثاني ليس كذلك واما  
ثانيا فلعدم اختصاص الاختلاف على قولنا فلا يلزم من كون احد القولين رواية عنه ان يكون  
الاختلاف على قولنا خاصة واما ثانيا فلما عرفت ان المراد من الوجوب في جواب الاداء انفس  
الوجوب ومن الاداء انفس الوجوب وقد سبق في هذا من قال قوله ثم قيل هو شرط  
الوجوب هكذا امكن ان يشجع عن ابي حنيفة اذ الاستطاعة شرط لنفس الوجوب  
والاستطاعة انما من الطريق وقال بعضهم هو شرط وجوب الاداء دون نفس الوجوب  
لان الاستطاعة المشروطة قد فسرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بوجوب الاداء والراحلة فلا يجوز  
الزيادة في شرط وجوب العبادات بالراي ثم ان المراد من قوله هو شرط الوجوب ان  
شرط نفس الوجوب ومن قوله هو شرط الاداء اي شرط وجوب الاداء لان الامام  
الاجل رضي الله عنه ابوري ذكر بهذا اللفظ ولا بد من امن الطريق واختلعا في ذلك  
قال بعضهم ان شرط اصل الوجوب وقال بعضهم هو شرط وجوب الاداء ثم ان هذا القائل  
لم يصح في قوله ثم المراد من قوله هو شرط الوجوب اي شرط امن وجهين افرق الاول  
انه قد نص هذين المرادين قبل قوله هذا على وجه لم يبق فيه حقا فيكون هذا البيان منه بعده  
لغوا محضاً والثاني ان عبارة ابي حنيفة في حقها ان لا يجمع عبارتهما او وهذا مما لا ينبغي  
ان يشبهه على من له ادب خط من ابي حنيفة ان لا يجمع عبارتهما لان الاستطاعة  
بالزاد والراحلة لا غير قد تم تفصيل هذه الوجهة فان قلت ليس تغية عدم الاستطاعة  
بلى وتفسيره تفسير الاستطاعة المتصرفة اليه ضرورة ان بيان المضاف اليه بيان  
المضاف بغيره شايء وهو ان كل ما يعتبر في المضاف اليه من القيد والاطلاق يعتبر في  
المضاف بدون العكس فلا يلزم من تفسيره عدم السبل الزاد والراحلة لا غير ان  
لا يعتبر في تفسير الاستطاعة المضاف اليه غيرهما قال قاضي خان في شرح الجامع الصغير

في الوجوب

في الاستطاعة

وبعضهم جعل من الطريق شرطاً لازماً وهو الصحيح وما في البداية خلاف هذا فانه قال وبه  
قول من قال ان شرط الوجوب وهو الصحيح ان الله تعالى شرط الاستطاعة والاستطاعة  
بدون الامن الطريق كما لا استطاعة بدون الزاد والراحلة ثم انه اجاب عن من شكك  
المخالف بان البني عدم بين الاستطاعة بالزاد والراحلة بيان كفاية لمستدل بالمفوض  
عليه عليه بن لا تتواتر في المعنى وهو مكان الوصول الى البيت الا يري انه عالم بذكر امن  
الطريق لم يذكره في الجراح وزوال سائر الموانع الحسية وذلك شرط الوجوب على ان  
المفوض عن الوصول الى البيت لازماً ولا راحة معني فكان شرط الزاد والراحلة شرطاً  
لا من الطريق ضرورة يعني ان اشتراطها في الوجوب يقتضي كاشطة اطمئن الطريق فيه  
فلا يكون اشتراطه من قبل الزيادة على النفس بالراي ولا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة  
فان قلت شرط الاداء بالاجتهاد لا بد منه وامن الطريق ليس كذلك بالنسبة الى الجرح  
فان اداه يمكن بدونه قلت من يقول ان شرط الاداء لا يقول بعينه الجرح بدونه اذ انقول  
ايه انما بالريشة فيكون الطاعة سبباً للمعصية والطاعة اذ اصررت سبباً للمعصية لا تقي  
طاعة ذكره قاضي خان في فتاواه وما ذكر في كتاب القضاء من ان الامتناع في الريشة لا تأخذ  
دون المعطى ليس على المطا قبل فما اذا كان المعطى مضطرباً بان لزمه الاعطاء ضرورة لدفع  
الضرر عن نفسه او ماله واما اذا كان بالتمتع منه فبالاعطاء ايضا يحصل الاثم والاعطاء فيما كان  
فيه من هذا القيل لان من سكت طريق الحج يعجز ما علم الحال فقد التزم المحذور المذكور وايضا  
اذا كان الغالب المهلاك يكون طريق الحج مكنت والقاء النفس الى المكنت منهي عنه وما  
سبيله منهي عنه لا يكون ما سواه والطاعة لا تكون الا ما سواه بها فاشبه السعي الى الجعة في عدم  
اشتراط الراحلة لوجوبه قال في الايضاح واما اشتراط الراحلة في وجوب الحج على من يعجز  
من مكة فاما اهل مكة ومن حوله لم يجب عليهم اذ قد راعوا عليه راحلة لانه لا يلحقه مشقة زائدة  
في الاداء فتمثل ذلك في حق الحج منه السعي الى الجعة بغيره شايء وهو ان الظاهر من تخصيص

الراي



الراطل بالذكور وموان لا يكون بين الانافي والمكتملة في اشتراط الزاد في وجوب الحج  
عليهم وقد صرح علي وفق هذا في النسيب حيث قال لا بد لهم من الزاد وقد يكفيه و  
عليهم بالمعروف الا ان المذكور في فتاوي قاضي خان خلاف هذا فانه قال فيه هذا  
اذا كان انافيا فان كان مكتملا او كان مكتملا بقرب مكتمل كان عليه حج وان كان فقيرا  
لا يملك الزاد والراحلة ويحتل ان يكون سكوت المص من الزاد هنا وتخصيص بيان عدم  
الاشتراط بالراحلة لكونه محل الخلاف ولا خلاف في ان الفقير انافيا كان او مكتملا اذ خضر  
الموقف بعفوات يفترض عليه الحج فيقع ما اداه عن حجة الاسلام حتى لو ايسر لكان  
عليه حجة اخرى لان عدم افتراضه عليه قبل حضور تيسيره ولو لم يفترض عليه بعد حضور  
لانعكاس عسره اذ لا يكون ما اداه عن حجة الاسلام فوجب عليه حجة اخرى اذا  
ايسر اعلان الاختلاف المذكور في ثلثة مواضع احدها ما ذكره الثاني في شرط الحوم في  
المراة علي كساية في بيانه باذن الله تعالى والثالث شرط سلامة البدن وقد اهل المص  
اختلاف في الحج علي الوجه المذكور فانه قال قاضي خان في فتاواه وتكليف في سلامة البدن  
في قول في حنفية واسن الطريق ووجود الحوم للمرأة انما من شرائط الوجوب ومن  
شرائط الاداء وتقدم قوله في قول في حنفية واسن الطريق ظاهر في تخصيص كون التلطف  
في قوله بالاول وهذا علي وفق ما قد ساءه من ان الاختلاف في اشتراط اسن الطريق  
في قول في حنفية ويعتبر في المرأة قال في التمهيد بعد تفصيل شرائط الالف ذكره وهذا  
في حق الرجل فانه في حق المرأة لا بد من وجود هذه الشرائط وشرط في حقها شرط آخر  
احدها ان يكون لها حوم من زوج او من لا يجوز المنكحة بينها علي طريق التاميد اما سبب القرابة  
او الرضاع او العصبية والشرط الثاني ان لا يكون معتدة من طلاق باين او رجعي او من  
وفات لان الحج ما يمكن اداؤه في وقت آخر فاما العدة فيجب قضاءها في هذا الوقت فانه  
والله تعالى يقول ولا تجوز من من يوتاهن ولا يجزى الى هذا كلامه وفيه تصور حيث ذكر بعض

بعض اسباب العدة وترك بعضها كفتح النكاح ودفعه وآما طلاق المرأة لعدم الوقتين  
الثابتة ويجوز في اعتبار الشرط المذكور ان يكون لها حوم حتى بها كان معتدة ان يقول  
يساقربها لان الحوم لا يلزم ان يكون سائما قال قاضي خان في فتاواه لا تثبت الاستطاعة للمرأة  
اذا كان بينا وبين مكتملة مسيرة مسفرة شابة او عجوزا او حوم وهو الزوج او من لا يحل له نكاحها  
عليها التاميد برسم او رضاع او صهرية ويكون ما مونا عاقلا بالغرا كان او عديدا لمكان او  
كافرا وانما قال وزوج مع ان الحوم علي طلاق شغل علي الفرض صاحب النخبة يقول والحوم  
الزوج ومن لا يجوز من مكتمل علي التاميد ويدانعة ما في شرط الطحاوي حيث قال ان الزوج او  
الحوم اذا امتنع عن تزوج معها لا يجبر علي ذلك ومن هنا ظهر وجه تخصيص الحوم بقوله الحج بها  
وهو الاشارة الى وجود الحوم لا يكفي في تحقق شرط وجوب الحج علي المرأة بل لا بد من شرا  
ان الحج بها وذلك من هذا الوصف بين المعطولين تعلقه بها كما في قوله لم يكن آمنت من قبل  
او كسبت في اربابها خيرا فان تولد من قبل ذكره بين المعطولين تعلقه بها علي ما قد ساءه في تفسير  
سورة الانعام ولا يجوز لها ان تتزوج بها حتى يقطع علي ما قبله بالغاء الشرعية دون الوداع  
تفترقه علي اعتبار المذكور قبله ثم ان عبارة لا يجوز من تحتها ان وجود الحوم او الزوج شرط الاداء  
في حقهن والمناسب للمساكن في من قوله واختلفوا في ان الحوم ان لا يعين ههنا احد  
الامر من المذكورين وان لم يكن لها حوم ولا زوج لا يجب عليها ان تتزوج او تحلل بها بالاحكام  
او المصاهرة كما لا يجب علي الفقير تحمل الزاد والراحلة ومن قال وان لم يكن لها حوم او زوج آه  
لم يجب في العدة ومن عطف الزوج علي الحوم بالواو في العطف بالواو لا يعني ذلك لم يجب  
من قال ولا يجوز لها الخروج بلا زوج او حوم اذا كان بينهما وبين مكتملة مسيرة تملكه زايام وهذا  
لانها لا يحل لها الخروج الي سيرة مسفرة لملا حوم وكان حقدان يدكره هذا الوجه لانه اقوي من  
الوجهين المذكورين يجوز لها الحج اذا فرجت اي وعنده شرط اخر ههنا وهو ان يكون الطريق  
امنا ذكره في الاسرار ولما قاله يوم التحريف بالعبارة التي ذكرها المصنفه الدار قطن

في حنفية



مسند الى ابن عباس رضي الله عنهما واما الذي رواه البراء بن عازب عن عبد الله بن عباس رضي الله  
عنه فالحكمة فيها لا يخرج امرأة الا ومعها محرم وروي الشيخ ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار  
مسند الى ابن عباس رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تحل امرأة ان تفرس  
ثمنه ثم تأم الا مع محرم والمحل فالحكم بذكره والذي في معناه من احاديث الصحابة والرسول  
لا يخرج عليها ان يقال هذه عانة في كل سفر فاما ينظم المشا زع فيه وهو سفر الحج بهيمة لكنه يخص  
منه سفر المهاجرة ولا مسورة يخص منه سفر الحج ايضا قياسا عليه كما مع انه سفر واجب يبقى  
الداخل تحت النظم اذ السهم المباح ومن المتصددين في شرح هذا الكتاب من قال في  
الحجاب عن هذا لا يمكن اخراج المشا زع فيه لان في عينة نفعا فيفدا ثم اذ بالعلم وهو ما رواه  
البراء بن عازب عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما وهو قوله لا يخرج امرأة الا ومعها محرم ولم يرد ان  
يلزم الاحتياج في تمام الاحتياج بل الى ما هو مستقل في الدلالة على المطلوب بل ما جاز الى الغرض  
المستقل ان يتشكك به كما فعل المحس واعلم ان البراء المذكور معطل بدفع خوف الفتنه  
والزواج ادفع له فيبقى بالحرم والدلالة ولا خوف فيما دون الثبات فلابتداء اول الحديث وهذا  
التفصيل لا يدفع ما قيل ان في الاستدلال به نظر لانه مقتضى الاختصار على المحرم ولا يفيد التقييد  
فتنه ايام فنية في لغة الحديث من وجهين على انه يمكن دفع الاول بوجه آخر وهو تقديم المحرم الوارد  
في الحديث للزواج ويزداد بانضمام غيره الى الجواب عن قول الشافعي لحصول الامن بالمعاينة  
تقرره ان خوف الفتنه يزداد بانضمام غيره الى الجاهل في حصول الامن به ومن قال فضلا عن  
حصول الامن لم يسب في قوله لعدم سبق النبي لاجراء ولا حننا وموسى شرط استتار وازداد  
خوف الفتنه بانضمام غيره الى الجاهل لانها تقينا على ما تروا وبشاورتها وتعليم ما هي  
تجوز عنه بغيرها كما سبق الى بعض الامم لان الاحتمال قد تذكر الخلف دفع بشرط  
كما انها تقاتل لان كل منها عاجز عن دفع الفتنه عن نفسها اذ المرأة لم تلج على وجه فتنها  
فرداد الفتنه وهذا في السر وانما في الحضر خصوصا في كنه سياتي في معرض الفتنه فلا تغفل

ابن عباس

ابن عباس

ابن عباس

ابن عباس

ابن عباس

بسيوته اعتدت في بيت زوجها بحيلة ثقة واما من قال في دفعه عن ما قصت العقل و  
الدين فلا يؤمن ان يتنزع بعني الثقة التي معها تكون عليها في الاضداد وسوسيط في التوطن  
والتمكين فتعجز عن دفعها في السفر وهذا المعنى معدوم في الحضر لا مكان الاستقامة فلم  
يدان مقتضى ما ذكره ان لا يكون وجود الثقة معها في بيت واحد خير للمبتوتة في لا يكون وجه  
لاشتهر اهما في اعتدادهما في بيت زوجها واما المهاجرة والمسورة فلا تثا في سفر  
انما مقصود ما البخلة لا غير خوفا من تبدل الدين الا يري انهما لو وجدنا عكرا الاسلام  
وارواح لا يجوز لها ان تفر بغير محرم او زوج لحصول الامن بذلك ولهذا لا  
تعدان مكانا ميسرا مسيرة لثمة ايام ولان لها ضرورة تلجها اليه والضرورة تبيح  
المخطورات والذي يؤيد ما قلناه انها لو كانتا معتدتين لاعتبرا بالعدة من ذلك وان  
كانت هي التي في منع الخروج من عدم المحرم والزواج حتى تنفعا عن الخروج الى ما دونها  
بسفر بخلاف عدنها ولهذا لا يخرج المعتد الى الحج بالاجماع فلا وجه للمعارضه بان الحائض  
تخرج الى دار الاسلام بدون المحرم والزواج والمهجرة ليست من الاركان الخمسة فلا  
تخرج للحج وسومنها اولى ولهذا اي ولا زيا وخوف الفتنه بانضمام غيرها الى الجاهل  
اي عدم الرجل ان يغلب بالاجنبية فان كان معها غيره لم يسل النساء ومن وهم من اطلاق الغير  
انتظام الرجل فقال فيه نظر لما ورد في صحيح مسلم من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما ان النبي  
صلى الله عليه وسلم قال لا يدخلن رجلين بيوتنا الا ومعهم رجل او رجلان فقد وهم حديث ما  
فهم معنى التعليق بقوله ولهذا فانما لو فهم ما ذهب وذهب الى التعميم للرجل كما ينبغي بخلاف ما  
اذ كان بينهما وبين مكة اقل من ثلثة ايام اي قل من مسيرة ثلثة ايام فانه يجوز  
لهما ان يخرج بدون محرم وزوج لانهما يباح لهما الخروج الى ما دون السفر بغير محرم اكتفى  
هنا بالنظر بذكر المحرم لتساوله الزوج باعتبار رحله العام الذي اعتبره ما في خان وصاحب  
الافخرة على ما نهت عليهما سبق وانما اشرع عبارة غير على دون لان المرأة لا بد له

ابن عباس

ابن عباس



من رجل في السفر يعينها على مؤنة هذا المكين ذلك الرجل يحرم ما يتعين ان يكون غير محرم  
قد ورد في كتاب من هذا المكي ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحل لامرأة تسلم  
ت او نسيمه يسلمه الا معها رجل فدرج محرم منها قال ان فوجها الى ما دون السفر غير  
محرم لا يجوز واجيب عنه بان الاحاديث التي تضمنت على النكاح لا تتحقق باحدة ما دون النكاح  
م لا يحل من احد الامر من انما ان يكون خبر النكاح مقدما على خبر ما دون النكاح او مؤخرا عنه فان  
كان مؤخرا عنه لم يلزم نسخ خبر ما دون النكاح بالتفصيل على النكاح فيكون خبر النكاح مؤثرا  
دون خبر ما دون النكاح وان كان مقدما يسبق خبر النكاح بمؤخر الاصلان فخرج المرأة بغير  
محرم والمخير الى ما دون النكاح بخلاف الفتنة فاولا لا يجوز الى النكاح لان الفتنة لا يثبت  
اكثر من خلاف خبر ما دون النكاح حيث يكون مؤثرا او لا يكون مؤثرا ولا يكون مؤثرا ولا يكون  
مقدما فاختار الذي يكون مؤثرا في الوجهين اولي بالاخذ من خبر الذي يكون مؤثرا في وجه واحد  
وجه وفيه نظر ولا يخفى ان خبر النكاح على تقدير كونه مقدما يسبق مؤثرا فان بعض مدلوله هو اباية  
فوجها بغير محرم الى ما دون النكاح سطل سند ومع بطلان بعض مدلوله كيف يسبق مؤثرا ولا يجزى  
مبني اجاب المذكور على مقدمتين سنداهما فتدبر فاذا وجد محرم لم يكن المزوج منها معنى الى  
الزوج الى السفر لا اوجه الاسلام لان في الخروج لغوية حقة المستحق عليها و  
الاستمتاع بها فلا يملك في ذلك من غير رضاه ولما ان حق الزوج يحرمه انما وجدت محرم  
فقد استطاعت الى جميع البيت لان كلامنا من استجمعت سائر الشرائط ومنافعتها  
مستثناة عن ملك الزوج في الوأيض كافي في الصلوات الخمس صوم رمضان لا يطهر في  
حق الوأيض به يعني اذا قام التعارض بينهما حيث يكون في تقديم احدهما نحو ما لا يفرق وحده الا  
لا ينافي لما تقدم من ان حق العبد يقدم على حق الشرع عند التعارض لما عرفت ذلك  
اذا كان اللازم من تقديمه ما يخرج حق الشرع لا يفرق ولا يرد على هذا انفسا بصلح اجماع فان  
حق الزوج يطهر ما منع انه يودي الى تنقيح لان اصل الفرض يوم الجمعة هو الطهر وحق الزوج لا يظفر

عاش

فيه حتى لو كان الخجل فلا بد ان ينعكس في الصلوة الطلوع والصوم الطلوع لظهور حقه في غير  
الوأيض حتى في المذنب لان وجوبه بسبب من جهة اذ لا يطهر الوأيض حقه وكان غفلا  
في حقه ولهذا اى الطهور حق الزوج في غير الفرض له ان يحلل من ساعته ولا يتوقف الى  
فوج الحدى وتعلق حتى لقوله والنج منها لانه في حق الكلام في الخجل الفرض ولها ان يخرج من  
كل محرم ما كان او بعدا ما كان او كانا لان الكلام في حفظ طهارته وان كن كلمات  
الا اذا كان نجس شيئا او فاسقا غير ما دون او جباله يحل او يجزى ما لا ينعق في لا يجوز فوجها  
مؤثرا ذكره والعبرة التي ثبتت حد الشبهة بغيره لا بالباية لاني اعتبار المحرم في جميعها  
غير مخالفة بالنج واعتباره في وجوب الحج لا في اية على الاصح بل في اية المسألة على ما اوضح  
عنه بقوله حتى لا ياب ان محرم غير محرم ولعدم توجه الخطاب اليها قبل البلوغ قال لا ياب  
بها ولم يبل لالت افرافهم هذه الدقيقة وبلوغها حد الشبهة باني بيانها في كتاب النكاح  
وتعقده المحرم عليها قال الامام السرخسي في المبسوط ثم يشترط ان يملك قدر نفقة المحرم  
لان المحرم اذا كان يخرج معها فنفقته في مالها الا في رواية من حد لانه غير محرم على الزوج فاذا ابرع به  
لا يستوجب تبرع النفقة عليها ووجه ظاهر الرواية انها لا تنسب الى الزوج ان به نفقته  
ايضا لما لا بد منه في داره وتوكل لانها تنسب الى الزوج قاصر عن ايقاض حق المقام كما لا يخفى على  
ذوي الافهام وفي الباب ع ولما استغنى المحرم او الزوج من الزوج الا بزيادة وراحتة حل ليزمها ذلك  
ذكر العذر في في شتمه لمختمه كذا في لانه ليزمها ذلك ويجب عليها الخجل بها وذكر القاضي في  
شتمه لمختمه الطحاوي ان لا يلائمها ذلك ولا يجب عليها الخجل وجه ما ذكره القدوري ان المحرم  
او الزوج من ضرورات تجهيزه الزاد والراحلة لا يملكها الخجل بدونه كما لا يملكه بدون الزاد والراحلة  
ولا يملك الزاد ذلك الزوج او المحرم من مال نفقته فيلزمها ذلك كما يلزمها الزاد والراحلة بنفسها  
وجه ما ذكره القاضي ان هذه من شرائط وجوب الحج عليها ولا يجب عليها لان ان يحصل شرط  
الوجوب بل ان وجد الشرط يجب الاطلاق لا يري ان الفقرة لا يملكه يحصل الزاد والراحلة



فوجب عليه الحج ولطفوا في المادة التي لا زوج لها ولا حرم ان لا يجب عليها ان تنسج من  
سج كما نهى في الحديث بانها في الذخيرة وروى الحسن بن علي خيفة في المارة القادرة على نفقة  
نفسها ونفقة الحرم ان الحج فغيره عليها واضرب الروايات عن محمد في هذا واكثر الناس  
عليها اذا وجدت حرمها لا يكون عليها نفقة لغيره عليها الحج وانما خلا ومن مناسطها ان مر الايام  
شمس الائمة الخرسى من ظاهر الرواية رواية الحسن بن علي خيفة واقنع الغرض بين  
ظاهر الرواية ورواية الاصول والحمد من الاصول المبسوط ولجامع الصغير ولجامع الكبير  
والزبائد والسبيل الكبير وليس فيها رواية الحسن بن علي خيفة وعلم ان رواية النوا  
قد تكون ظاهر الرواية والحمد من الرواية النوا در رواية غير الاصول المذكورة فاحفظ هذا فان  
شراح الكتاب غافل قد غفلوا عنه وقد صرح بعضهم بعدم الغرض بين ظاهر الرواية ورواية  
الاصول ونعلم ان رواية النوا لا يكون ظاهر الرواية واحتفلوا في ان الحرم شرط الوجوب  
او شرط الاداء من قال بانها في عكس تنقيب النجوم المستطاعة بالزاد والاصل فقط فانه  
لو كان الحرم ايضا شرطاً لذكره مع ما وجب عنه من قال بالاول بان النبي يوم انما ذكره لان  
على ما ذكره في جامع الترمذي كان رجلاً ولا يخفى ضعفه لان السؤال كان عن الاستطاعة  
الذكره في الآية الحج فعلى تقدير التفاوت فيها بالزيادة والنقصان بحسب اختلاف حال المكلف  
بالاونة كما ذكره بحسب بيان التفاوت على الشارح على حسب اجتماعهم في من الطريق فتم  
الاختلاف هنا ما هو في الاختلاف ثم وجب الغرضية بالحج على طول الاول دون الثاني  
على من لم يجد ما استجمع سائر الشرائط ثم اشترط على الموت واستمر على الحج بنفسه على  
قياس ما ذكره في من الطريق واذا بلغ العتيق بعد ما احرم او اعتق العبد المذكور بين المعتولين  
متعلق بها كما في قوله ويعتبر في المارة ان يكون لها حرم يحج بها او زوج وقد بينا في غير هذا ما يقيد  
آخر اهل المص وهو ان يكون البلوغ والعق قبل الوقوف بعرفة على ما استتف عليه بان  
نفساً على ذلك ولم يجدوا احراماً لم يحرمها مادياً عن حجة الاسلام بل يحج عليها ماداً في

في سنة اخرى باحرام جديد لان احرامها العقد لا اداء النفل لفقد شرط البلوغ في الاول  
وفقد شرط الحرية في الثاني وقد تم بيان اشتراط وجوب الحج بها واما ما قيل لعدم الخطأ  
وشرط الوجوب في حقهما فيه وحليلته عدم الخطأ بخصوص الاول ولا وجه للترجيح لان  
عدم شرط الوجوب غير مخصوص بالثاني ولا بالاول لان ما لم يكن عدم الخطأ عدم  
التكليف بالحج لان من جعل في عدم شرط الوجوب فلا وجه لجمع بينهما في مقام التعليل وعلى  
تقدير الجمع بينهما في حق ان يقول لعدم الخطأ لفقد شرط الوجوب في حقهما قال في البدائع و  
لواجره العتيق ثم بلغ قبل الوقوف بعرفة فان مضى على امره يكون حجة تطوعاً عنه و  
انما ينبغي ان يكون من حجة الاسلام اذا وقف بعرفة وهذا بناء على ان من عليه حجة الاسلام  
اذا نوى النفل يقع عنه عندنا وعنده يقع عن الغرض فلا يتقلب الاداء الغرض قبل الاحرام شرط  
عندكم على ما ياتي بيانه فوجب ان يكون اداء الغرض باحرام النفل كالصبي اذا توفاه ثم بلغ  
بالسن جاز ان يؤدي الغرض بذلك الموضوع ومن زاد في تقرير هذا لا اعتراض للمنفعة  
العامة والشرط مرامي وجوده لا وجوده قصداً فقد اتى بالااجابة اليه واجب بان الامر  
هنا ما انما يكون بالنية على ما توقف عليه وبها يصير شارحاً في افعال الحج فصلاً كصبي توفاه  
وشرع في الصلوة ولم يبلغ بالسن فتوى ان يكون كذلك الصلوة فرضاً لا تغلب اليها و  
فيه نظر لانه يجوز تقديم الاحرام على شهر الحج عندنا وعلى تقدير جده ما ذكر من انه باليتيم  
شارحاً في افعال الحج يلزم الشروع فيها قبل وقتها والظاهر بطناً بالافاق فلهذا المأزوم ما  
لصوابه في اجواب ان يقال الاحرام مما يستقام فلهذا ما حكمه لا ابتداء فمن حيث ان ابتداء  
الحكمة في تقبل افعال الحج كالتكبير او الافتتاح فلا يرد على الغرض بما انعقد للنفل ومن حيث  
ان ابتداء الحقيق غير متقبل بافعال الحج لانه من الميعات وافعاله بكرة وعفات كان كالوضوء  
فيجوز تقديمه على وقت الحج كالماء لانه من الميعات والاحرام شرط شبه بالركن كالتكبير  
الافتتاح بالنظر الى الوجه الاول وشبهه بالشرط المحض بالنظر الى الوجه الثاني في غير وجه







المهملين واسكان الراء وبعد ما قف وبني على مخلصين من كثر شرفها الله تعالى وقيل هي  
الحسين اهل نجد وتهاجر ولا اهل الشام المحقة اسمها في الاصل مصفة وانما سميت  
بالجدة لان السبل عرفت اهلها اي استأصلها وبني على غايبه من اهل من المدينة  
ولا اهل نجد قرن بسكون الراء جبل مطلق على عرفات ويسمى العرب قرن المنازل  
قال فان لم يكن في الراء اهل ان ينطقا بعن المنازل قد اخلعا وزعم الجوهري انهما في ذلك  
فمنه نظر قال المطرزي واما اويس القرني فمسيب الى بني قرن قال اللبث هم بني القرين  
اليهم بنسب ليس ومن ظن انه منسوب الى هذه الميقات فقد سبى وقال الامام  
النووي في تهذيب الاسماء واللغات هو بنو كنان وسكون الراء باطلا في هذا  
بين رواية الخبر في اهل اللغة والعقده واحباب الاجناد وغيرهم وخطاوا الجوهري في  
قولنا بنو كنان وفي قولنا اويس بن مسعود باليه واعلم ان الميقات المذكور لاهل نجد  
اليمن ونجد الحجاز وبني كنانة والطفائف وكنانهم ميقات بعض اهل اليمن وهو تهامة اليمن فان  
اليمن نجد وتهامة وهو جبل من جبال تهامة على يمين من مكة شرفها الله تعالى وهكذا الاشياء  
الى نفس هذا التوقيت لا الى توقيت آخر شبهة به فالكتاب في هذه قوله وكذا في  
جعلناكم امة وسطا قال العلامة التتائي في شرح الكشاف الكافي حقته انما كالملازم  
لا يكادون يتكلمون في لغة العرب وغيرهم وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه المواقيت والائل  
فيه ما روي البخاري في صحيحه بسنده الى ابن عباس رضي الله عنه قال ان النبي صلى الله عليه وسلم  
لا اهل المدينة او الحليفة ولا اهل الشام الجدة ولا اهل نجد قرن المنازل ولا اهل اليمن بالمسلم  
حينئذ ولين اهل يثرب من غيرهم ممن ادا الحج والعمره ومن كان دون ذلك فمن  
حيث انشأ حتى اهل مكة من مكة وروى ابو داود في سننه هذا الى عاصم بن ربيعة  
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت لاهل عراق ذات عرق واعلم ان المرام من العراقيين جاءه من تحت  
العراق وطريقه ولا يلزم ان يكون من اهل كتاب الناحية وكذا في سائر دول على ذلك

ما قالوا ان الشاي اذا عوم على الحج واعوم من ذات عرق لا يجب عليه اعادة الاحرام من الجدة  
وما في الحديث من عبارة ولعلنا عليهم من غير من خرج في هذا المعنى وهذه التفصيل ان وضع  
ما قيل كيف كان التوقيت لاهل العراق والشام ولم يكونوا مسلمين ولم يخرج في توجيها الى ان  
يقال انهم علم بطريق البري انما منهم وقت لهم على ذلك نعم يحتاج اليه في توجيه قوله من لم يكن  
لان المرام من سكان تلك المواضع بغيره عطف قوله ولما ان عليهم من غير من عليه وما يدق  
التوقيت اما في التهمة لغيره التوقيت وهو مخرج من الوقت وقد عرفت ان الوقت استمر  
لما كان لا يجوز التقديم عليها بالاتفاق يعني لا بد للموقت من فائدة وهي مخيرة في التسليم التقديم  
والمنع عن التأخير فاذا اتفق الاول بالاتفاق يعين انما التوقيت في حال صاحبه انما في نفسه  
قال المصنف في صحيحه وافق وافق وهو القياس لان النسبة الى الواحد لان الاستعمل فيها  
بين الفقهاء افا في وهو صحيح لان ريد بالافاق في خارج المواقيت فكان بمنزلة الانصاف  
حيث اريدت القليلة انما كانت اريد في الاصل طلق عليهم لانها انما هي منهم ما حرم ثم صار  
كالعلم لهم حتى لو قيل ما في لم يعلم ذلك المعنى كذا كذا اريد انهم من افي من افاق كذا  
اوافاق الامر بل يعلم من ان خارج عن المواقيت فكان الافاق صار كالعالم الخارج المواقيت  
من الامكنة ولو قيل فافق لم يفهم ذلك المعنى وهذا معنى جرح يظهر منه ان النسبة الى الجمع ليس  
من الواجب فيها ان يجرى الجمع يجرى العلم في التوقيت بل في ان حصل مفهوم آخر مخرج لا يشمل  
الجنس المشتمل على الواحد والكتيبة الى بينا كلامه ونظيره الفضولي فان الفضول في الاصل  
جمع فضول غلب على ما لا خير فيه على الواحد ومنه قول صاحب الكشاف في تفسير سورة الزمر  
وهذه فضول من العقول وهذه البينات بين ان الامام النووي اخطا في تحقيره الفقهاء في  
الافاق حيث قال في تهذيب الاسماء واللغات قال حل اللغة الافاق النواحي الواحد افق  
بضم الهمزة والفاء وبفتح النون مشهوران واما قول النووي وغيره في كتاب الحج الجاهل  
الافاق فيمكن ان يجمع اوافاقهم بل لا ينسب اليه وانما ينسب اليه واحد ثم لم يصيب في

في قوله



في قوله ان اجمع اذا لم يستم به لا ينسب اليه لانه لم يكن له واحد اصله الا بالاجماع  
او لا يكون له واحد من لفظه كالمركب في اكون جازيا مجزئ العلم كالتضاريف وقدره  
في هذه المسئلة في بعض تعليقا فافق هذا احتمال آخر وهو ان يكون الافاق في جميع الافاق كما  
لظننا في فانها جميع الظاهر على ان بالنسبة الثانية في الواحد بعض عليها يحجر في فتح الاجابة ما ذكره  
النوازل اصلا على قصد دخول مكة كان حقه ان يقول على قصد دخول الحرم اذ يكفي في وجوبه  
الا حرام عليه قصد دخوله ولا حاجة الى قصد دخول الحرم ودخولها ولهذا يستلزم داك بدون  
العكس ومن يتبعني الى الميقات على قصد دخول الحرم لا يراه الا حرام ومن انتهى اليه لا يراه  
دخول بل على قصد دخول البستان لا يراه الا حرام ومن استأنف ان مدار وجوب الاعم  
على قصد دخول الحرم فان قلت سلس العترة في وجوب اعادة البقا ومن الميقات والاصل  
اليه لا يستلزم قلت نعم مطلق الا انها اليه لا تستلزمها لكن الا انها اليه على قصد دخول مكة  
والحرم يستلزمها وما قرره انه يتبين ان قال قيده بذلك يعني بقوله على قصد دخول مكة لانه لو  
لم يقصد ذلك ليس عليه ان يحرم لم يصيب في غيبه وجوب الا حرام عن لم يقصد دخول مكة  
على الاطلاق كما عرفت ان لم يقصد دخول الحرم لم يره الا حرام وان لم يقصد دخول مكة وان كان  
قال احل ان البيت لا مكان مطلقا فاجعل له حصن وهو مكة وحجى وهو الحرم والحرم  
وهو المواقيت حتى لا يجوز لمن دونه ان يتجاوز الا بالاجرام تعظيما للبيت والاصل فيه  
ان كل من قصد مجاوزة ميقاتين لا يجوز الا بالاجرام ومن قصد مجاوزة ميقات واحد حل  
المجاوزة بغير اجرام لم يصيب في قوله حتى لا يجوز لمن دونه ان يتجاوز الا بالاجرام كما عرفت انه  
يجوز ذلك اذ لم يقصد دخول الحرم والاصل الذي ذكره لا يراه ساعده على ما ذكره لا يشترط  
فيه في وجوب الاجرام قصد مجاوزة الميقاتين ميقات حل الافاق وميقات اهل الحل ومن  
لم يقصد دخول الحرم لم يقصد مجاوزة الميقات الثاني قصد الحج او العمرة او لم يقصد عند اخلافا  
لثانفي واذا قال انما يجب الامام عبد الميقات على من اراد دخول الحرم للحج او العمرة فانما

قوله

قوله

من اراد حمله للقتال فلا حرام عليه هذه قولنا واحد لان النبي وم دخل مكة يوم الفتح بغير اجرام وان  
دخل للقتال او لطلب العلم فلهذا قوله ومن قال وعندنا ان النبي لا يراه مجاوزة الميقات  
باجرام اذ لم يره ذلك لم يصيب في تحريمه خلافا لقوله وم لا يراه مجاوزة الميقات الا حراما عبارة  
الحديث فبارواه الطبراني وابن ابي شيبة عن ابن عباس رضي الله عنهما لا يراه مجاوزة الميقات  
الا حرام قبل ان يراه من ابي عبد الله قال لا يحل لاحد ان يدخل مكة الا بالاجرام ومن قصد  
الحج لا يخطاين ويدل عليه قوله وم يوم فتح مكة حين دخلها بغير اجرام وعلى راسه معقرا لم يحل  
لاحد قبله ولا يحل لاحد بعده وانما حلت له ساعة من نهار ومعلوم انه لم يره القتال لا يحل  
اذا احتج اليه فدل انه اراد دخولها بغير اجرام قوله وعلى راسه معقرا يخالف ما في رواية مسلم  
وان في من اراد وم دخل يوم الفتح مكة وعليه عمارة سوداء بغير اجرام وما ذكره من وجوب  
عن كسب الشافي بغير اجرام بغير اجرام للقتال حيث دل هذا الحديث على اختصاصه بالدخول  
بغير اجرام تشكلت الساعة ومن قال وما رواه الشافعي من خصوصية عليه السلام كما قال في  
حطية يوم الفتح ان مكة حرام حرمها الله يوم خلق السموات والارض وانها لم تحل لاحد قبله ولا يحل  
لاحد بعده وانما حلت له ساعة من نهار ثم عادت حراما الى يوم القيمة فلهذا خطأه لان القصة  
الذكورة لم تكن مخصوصة لروم بل كانت عامة لمن مد من الصحابة يومئذ غاية كانت  
كذلك الرخصة لاجلهم وهو الملامد من قوله وم وانما حلت له ساعة من نهار فلا دلالة في تركه  
على ما دعاه واما الاحتجاج من طرف الصحابة بان رسول الله وم لما وقت هذه المواقيت  
دل على منع المجاوزة عنها بغير اجرام لا ذكرنا من انه لا بد للمواقيت من فائدة وهي منع التقديم  
او تسع الناحية والاول منسقة بالاتفاق فتبين الثاني في نفي تمامه لان المنع على الاطلاق غير اد  
بالاتفاق والادليل قطعي على التعيين فكان للاحتجاج ما ساع ولان وجوب الاجرام لتعظيم هذه  
البيعة الشريفة وتماثل ان يقول لو كان وجوب الاجرام لتعظيمها لما كان اجرام من كان بمكة  
من اجرام الى الحل فانه يدل دلالة ظاهرة على انه لا يجب لك البيعة ولا فاعيل بالعرف بين اجرام

قوله

قوله

قوله

قوله



واحرام ما اذا كان بعض الامور المكيه الباقى اتصاله بمكة في ايجاب الاحرام لتعظيم مكة  
البعقة ومكة لا يلزمها الاطراء والانعكاس انما لزومها في العلة لكن العلة لا يصلح التعليل بها  
انما يصلح له هو العلة ومن قال ان وجوب الاحرام ليس لانه شرط للمعج بديل ان  
كان داخل الميتات يحرم من ربه اهل عقد افطار في المدي وما اصاب في الدليل اما الاول فخطا  
لان الاحرام من شرط اتي المعج بلا شبهة الا ان الشرط وجود الاحرام لانه لو لم يكن المعج كالصوم  
في الاعتكاف وكان هذا التعليل لم يفرق بين اشتراط الاحرام واشتراط كون المعج والفرق  
واضح واما الثاني فلان شرط اتي احرام كل صنف من الاصناف الثلاثة الا فاقى واهل محل  
واهل مكة من ميعات الاحرام اكل من المواقيت الخمسة المذكورة ومن قال ان الله جعل  
هذا البيت معظما مشرفا وقصدا بالاضافة الى نفسه وجعل المسجد احراما فصار له مكة فصار المسجد  
احراما والوام فصار له المواقيت فصار له الحرم فجاوز الاحرام كجاوز المواقيت الى ما شاعنا فصار له  
العبد المستخط عليه طالب العلف ومولاه مستجلبا انما رتبة سببه تعظيم الحرمه هذا البيت  
مكة فاعل اذا اهل مقامه من بيانه من ان من لم يعقد احراما ان يجاوز المواقيت بغير احرام و  
للخائبين ايضا ان يجاوز بغير احرام وان قصد مكة ومن قال والاصل فيه يعني في انه يجوز  
لمن دون الميتات ان يجاوز الاحرام ان كل من قصد مجاوزة ميقاتين يعني ميقات  
اهل الافاق وميقات اهل الحل يجوز الا بالاحرام ومن قصد مجاوزة ميقات واحد لم  
يغير احرامه واحمله لمن اراد من الافاق دخوله بغير احرام ان يعقد بستان بني عامر وغيره  
من اهل افلاك احرام لانه قصد مجاوزة ميقات واحد ولم يدر ان ما ذكره لا يصلح اصلا  
لكذلك القضية على كل حال كيف وفيه ما دة انتفاؤها والخصيص بابها بقاء كلامه حيث  
قال علم ان البيت لما كان معظما مشرفا جعل له حصن وهو مكة وحرم والحرم  
وسوا المواقيت حسن يجوز لمن وونه ان يجاوز الا بالاحرام تعظيم البيت فان سببه هذا  
المساق الاخذ بهك القضية على كل حال لا مشنونة وغيرهما هذا ليس على اطلاقه على ما

ما نهت عليه غيره نه وكلتم احدكمه وفوت في سباق النفي فتعدي العموم الا ان مطاوع  
مستثناة عن حكمه ما دل على نفيه من النصوص وقد نهت فيما تقدم على ملك المطايع فذكره  
اعلم ان المسئلة الثاني لا يجوز الا في احد المواقيت الاخر ما من اسائل باب مجازة  
المقات بغير اعرام بل اصل كل في ذلك الباب وجعل ما ذكره من فروع على ما تقف عليه بان  
انه تم ذكر هذه الاصل في فصل عين بيان المواقيت وافراد فروعها على حد بعيد  
من الصواب في ترتيب الفصول والابواب لتفصيل اسائل تحقيق واحصول الاحكام  
كما ينبغي على بابي الباب والافهام وغاية ما يمكن ان يقال في توجيه هذا انه لم يذكر هنا قصد  
بل ذكر التحقيق في المواقيت من معنى التوقيت الا لا ذكر هنا على وجه التفصيل لم يبق  
حاجة الى ذكره في الباب المذكور فكتفي فيه ببيان فروعه وادعى ان الوجه المذكور لا يقتضي  
ذكره هنا تفصيلا فالنسب الحسن التليف والنظام ومعاملة حق كل مقام ان يذكر  
الاصل المذكور في هذا الفصل اما لبيان ما ذكر من معنى التوقيت في المواقيت المذكورة فيه  
وعمال تفصيل على ما به ثم اعلم ان المسئلة المذكورة اصل من الاصول بخلافها بيان في  
على ما بين فيما تقدم يتفرع عليها فافهم اذ في بيان من جاوز المقات من غير اعرام وهو يد  
دخول الحرم يلزم حجة او عمر وهذه المخلافية هو الذي ذكره صاحب المنطوية في مقالته ان  
حيث قال ومن في مكة لا لزورة فاعليه حجة او عمر قال صاحب البدائع في تعليق قول النجاشي  
لنيس مجازة المقات على قصد دخول مكة او الحرم بدون اعرام ما كان من اماكن خارجة  
التم انما لا اعرام دلالة كما قال الله على اعرام ولو قال ذلك يلزم حجة او عمر كذا اذا فضل  
ما يدل على النية اتم كمن شرب في صلوة السطوع ثم افد لم يلزم قضاء ركعتين كما اذا قال  
الله تعالى ان صلى ركعتين ولا يذهب عليك ان هذا الوجه انما يتشبه اذا زاد دخول  
الحرم وتجاوز المقات بدون اعرام على قصد وما اذا اراد دخول الحرم وتجاوز المقات  
بما اعرام عدنا لما حال تمتع اذ لا عبرة بالانتماء دلالة في مقابلة العقد الصريح بخلافه وصاحب



المعاني لعدم فترتين هذه الخلافية فاصلها بينه في مقام بيانها حيث قال في شرح الحسب  
المذكور قال الشافعي انما يجب الاحرام عند الميقات على من اراد دخول مكة للحج والعمرة فاما  
لو دخلها لتفعل فاما احرام عليه عند قوله لا واحد وان دخل البقعة او لطلب العمرة فغيره قوله ان  
عنده وعندنا ليس لاحد من يتأهل للميقات اذا اراد دخول مكة ان يجاوزه الا باجرام سواء  
كان من قصد الحج او القتال او التجارة او عاين من الحجيج وحده في الافاقي اما من كان داخل الميقات  
فلما يدخلها لحاجة بغير اجرام اجماعا وكذلك الخطا بكون من اهل مكة اذا جاوزوا الميقات  
كان لهم دخول مكة بغير اجرام ومن كان داخل الميقات سواء كان من اهل الحل او افاقي داخل  
اهل مكة فالتعميم المستفاد من منطوق هذا القول حيث علق فيه الحكم على كونه داخل الميقات  
لا على كونه من اهل مكة ومنه ومنه من قوله نعم الافاقي اذا انتهى اليها على قصد دخول مكة  
ومن لم يشبه لهذا قال وحل اهل داخل مكة حيث اعتبر في ثبوت الحكم المذكور الاهلية  
دون جبره اكون فله ان يدخل مكة بغير اجرام لحاجة هذا الحكم غير مخصوص من كان داخل الميقات  
بل يعم اهل المواقيت ايضا والتعليل الذي ذكره بقوله لا يكثر دخوله مكة يشكك في اعماله والاصل  
فيه ان النبي قد رخص للخطاب من دخول مكة بغير اجرام والمعنى لزوم الحج بالزام الاحرام  
في كل مرة وهذا المعنى شال من كان داخل الميقات ولمن كان من اهل مكة ومن قال وكان  
من اهل مكة لم يوجب عطفه بالعارضة فان حقه العطف بالواجبة ووجب ايجاب الاحرام عليه  
في كل مرة يريد دخول مكة <sup>في كل مرة</sup> ويخرج البين بدفع بالنقض وقصارا كاهل مكة اي بالقصا  
بهم حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخلها بغير اجرام كان حقه ان يقول حيث يباح لهم الخروج  
بغير اجرام بعد ما خرجوا منها لحاجة وهذا لانهم حاضري السجود ولم يزلوا محتاجين في عدم  
محقق المنة والقران يفي منها شيئا وهو ان ما ذكر من الحج البين غير محقق في حقه افاقي داخل  
اهل مكة ذلك ظاهر فالتعليل به بعد تعميم الحكم له غير تام كما لا يخفى بخلاف ما اذا قصد اداء  
النسك والنسك غاية العبادات والناسك لا يفسد ببلوغ قاصتها صاحب طائفة

في كل مرة

وتحتمل الخلل بالنسك وذكره الرافعي حيث يجب عليه الاحرام من ميقاته وانما قال لا لأنه  
يحقق احكاما لان النسك المذكور ينظم العمرة ويمنع غير موقته فلا يخرج انا في الحج فقط وانما في العمرة فاما  
بالزائد ومن نظم الحج ايضا في سلك هذا التعليل لم يحسن وكذا من قال لان قصد الحج  
او العمرة يقع نادرا لان الذبح في العمرة غير مسلم فان قدم الاحرام على هذه المواقيت جاز هذا  
اذا كان التقديم في شهر الحرام وانما اذا كان قبلها فبما كان في غير شهره لا سعي الا احد ان يلقى  
قبل شهره فيخرج فان فعله لم يزد وقد ساء وتصدير ما ذكره اداة التوقيف باعتبار ما تقدم من بيان  
ان فائدة التوقيت سعدم جواز تأخير الاحرام عن المواقيت المذكورة وذلك انه لما تم به معنى  
التوقيت ترتب عليه عدم تأخير في منع التقديم من دويرة اهلك انما ذكره بالتصغير لان كل دار  
وبت في مقابلته بيت الله تعالى صغير هكذا قال علي كرم الله وجهه رواه الحكم في التفسير من مسند  
عمر بن عبد الله بن سلمة المروي قال مثل علي بن ابي طالب عن قوله تعالى وانما الحج والعمرة لله فقال لا يتم  
من دويرة اهلك وقال صحيح علي بن شاذان الشافعي وابن حود روى عن علي بن  
ايضا وقوله مثل هذا لا يدرك بالرأي في حكم الرواية من النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا يكون الامام للمنفذ  
وقال صاحب الكفاية في تفسيره اي ايتوا بهما تأمين كالميلين بمكة كما وشدا بعلها لوجه الله  
من غير توان ولا نقصان فهما وعلى هذا يكون الامام للموجب والافضل التقديم عليها هذا  
عندنا وعند الشافعي الاحرام من الميقات افضل قبل بناء على صلان الاحرام ركن فيكون من  
افعال الحج وفيه ان موجب هذا المبني ان لا يجوز التقديم عنده لان ما هو من افعال الحج لا يجوز تقديم  
عليها الميقات ولا خلاف له في الجواز لان تمام الحج مقترنه وقد مر وجه هذا التعليل انما هو المنفعة  
بما اكثره ليكون الشباب فيه او فلان الاجاب يكون بقدر التعب بغيره من الشايع معناه اهل  
الدين بين المواقيت وبين الحرام انما فسرته وتغلبا در الوسم الى الحل الذي هو خارج الكوفة  
ومن كان داخل الميقات وكذا من كان من اهل الميقات موضع احرامه اهل لا يجوز احرامه  
دويرة اهل التعليل ما ذكره من ان وقت من كان داخل الميقات الحل وتوابعه لا يجوز له الاحرام

في كل مرة

في كل مرة

في كل مرة

في كل مرة



من دورته اهلها جائزتها من جميع الحل الذي بين الميقات واحرم لان ما دون الميقات الى الحرم  
شيئا واحد لا يتغير الحل بقوله معنى الحل الذي هو مكاسيق الى وحرم من قال اي موضع احرامه  
الذي بين الميقاتين بين احرم لا اقل الذي هو خارج لما لا يجوز اذ احرم من دورته اهلها كان  
المراة بالحل ما هو خارج الميقات لما جاز ان يحرم من دورته اهلها ولم يرد ان يخرج الناقصة  
بانه لا يلزم من عدم جواز ان يراها بالحل ما هو خارج الميقات بخصوصه ان يقتصر ما هو خارج الميقات  
بخصوصه لما راد به احتمال انه وسوان يكون المراد ما هو الا حرم منها ولا يلزم المحذور المذكور  
ولم يرد ايضا ان يخرج تفصيل المقدمة التالية وما وراها الميقات الى الحرم حتى سكان واحد فان الحاجة  
اليها على تقدير ان يكون التسليم المذكور محل المسئلة على ما دفعناه في تقريره ومن كان بكلمة  
كان حقه ان يقول ومن كان داخل الحرم اقدم اخص ما ذكره بقوله فليقاته في الحج يحرم وفي العترة  
احل ما لم يكن شرفها الله تعالى ثم ان على تفصيل في الحل للمواقيت غير مبين ميقاتهم وقد بينا انها تقدم  
انهم في حكم من كان داخل الميقات فكان حقه ثم ان يقول ومن كان في الميقات ودخله فوقف  
احل لان النبي صلى الله عليه وسلم عن جابر بن عبد الله قال لما ارسل رسول الله صلى الله عليه وسلم  
احلنا ان نخرج اذا توجهنا الى منى قال فاحلنا من الاطبع وهذا ما ذكره المصنف بقوله ان يخرجوا بالجمع  
من جوف مكة فان الاطبع في جوفها وقدمه في حديث ابن عباس رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
ومن كان دون ذلك فنحن حريش نشاء احتياها كلمة من مكة وامرنا عاليا شدة رض ان نمر فامن  
التعظيم روي صاحب السنن بسنده الى حفصة بنت عبد الرحمن ابل بي بكر رضي عن ابنه  
سوال الله قال لعبد الرحمن اردن اختلف عارضة فاعلم لاسن التعظيم فاذا طبعت بها من  
الائمة فليخرج منها فاعلم متقبلة والتعظيم موضع خارج الحرم قريب من مكة شرفها الله تعالى عند مسجد  
عارضة روي في الاعمارة اذا عارضة على دار العترة ولان ادا الحج فوقفه قال العلامة المصنف في  
المغرب وعرفات علم للموقف ومن سوتة لا غير ويقال لها عرفة ايضا وبها فقه قول الشيخ  
ابن التاج في شدة الفصل ان عرفة وفات جميعا علانا لهذا المكان المخصوص فمن قال انه

في عبارة المصنف لان اسم الموقف عرفات ويوم عرفة اسم اليوم التاسع من ذي الحجة  
والذي في محل سوال الموقف لا اليوم فالمقصود في نظره وما غيره اذ ما نقله الجوهري من قوله  
حيث قال في العترة وسول هذا يوم عرفة فخر منون ولا تداخله الالف وعلام وعرفات موضع  
بمعنى وهو اسم في اللفظ الجمع فلا يجمع قال الله اولادها اربعة وقول الكاسي نزلنا بعرفة  
شبهه بولده فليس بعرفتي محض ولا عبرة بقوله فان الاذهرى قد صح في التمهيد حيث  
قال وهو يوم عرفة فخر منون ولا يقال العرفة وقد عرفت الناس اذ اشتد واعرفه وهو الموقف  
بعرفات وكذا الاجرة لرد الغافل المذكور كلام الشيخ ابن التاج في شدة الفصل بذكر الصحة  
حيث قال بعرفته والله اعلم بحقيقة فان هذا القول كالعلم في الانكشاف ليعرفوا انه اعلم ان ذلك  
الغافل قد اخطأ في قوله ويوم عرفة اسم اليوم التاسع لان كان الكلام في الطلاق عرفة على كونه  
لا في طلاق يوم عرفة عليه ولا يلزم من عدم كون يوم عرفة في الحل عدم كون عرفة فيه فكان حقه  
ان يقول وعرفة اسم اليوم التاسع من ذي الحجة حتى يشتم والذي في الحل هو الموقف لا اليوم  
فيكون الامر ان من حل لهذا ان يحقق نوع من السفر او روى الاثرية اذ اذ بالاف ما رواه  
السنن عن حفصة بنت عبد الرحمن روى علي ما نقلناه في سابقه وانما غير عترة بالاشارة دون الحديث  
اذ لم يذكر المصنف عبارة الامر الوارد على النبي صلى الله عليه وسلم بل قال وامرنا عاليا شدة رض الان عبارة  
مذكورة في المسند المروي في السنن فكان حقه ان يعبر عنه بالحديث كما لا يخفى الا ان التعظيم  
افضل مرتب بقوله فيكون الامر ان من الحل لهذا المعنى ان احرام احل الحرم في العترة اهل على الاطلاق  
كمن احرامه فليحرم من التعظيم افضل ومن وجهه ان استثناء من قوله وفي العترة اهل يعني ان احرام  
الكنى في العترة اهل يجوز له ان يخرج من حيث شاء من الحل الا ان احرامه من التعظيم افضل فقد وجه  
حيث فهم في الاستثناء المذكور الاتصال ولا محالة كما علم ان ما ذكر في هذا الفصل لمن قصد  
بكلمة على طريق مسكون واما من قصد ما على طريق غير مسكون فواجب في الوجه فليحرم ان يحل اذا عارضة  
ميتا من المواقيت الخمسة لانه في حكم ما عارضة في القرب الى مكة شرفها الله تعالى وتو

ال

ال



**باب الاحرام** ما فزع من بيان الواقيت وقد وصفنا بالحق الجوز لان ان تجاوز  
الاحرام فانما سلب ان يذكر عقبها الاحرام وما يتعلق من الاحكام وهو في اللغة الدخول في الحرم كمال  
الاحرام الرجل اذا دخل في حرمه لا تخلفك وفي عرف اهل الشرع عبارة عن الدخول في الحرم  
المحموس بالنية والتلبية او ما يقوم مقامها وقال في الاسرار حتى يخطى بقدمه وبني التلبية  
او ما يقوم مقامها ويحطوا راسبها واما اي اسم تلك المحظورات الاحرام والتلبية  
شروع فيه ومعناه الدخول في حرمته ومن قال والاحرام لغته صدر احرام اذا دخل في حرمه كما شئني  
اذا دخل في الشئ وفي عرف الفقهاء تحريم المباحات على نفسه لا دار عن العباد لم يصح انما اذا  
فلان اصل اللغة انما يقال احرام اذا دخل في حرمته او دخل في الشئ احرامه ذكر في الجوهري وعلى تقدير  
ان يقال احرام اذا دخل في حرمه فالعقبة المذكورة لا تناسب المقام لان الاحرام غير منقول عنه وانما تانيا  
فلان الاحرام من مصطلحات اهل الشرع مطلقا لا من مصطلحات الفقهاء خاصة فكان حق ان يقول  
كما قلنا وفي عرف اهل الشرع وانما تانيا فلان الاحرام في عرفهم الدخول في الحرم المحفوس  
على ما يسهل لا تحريم المباحات وما عرّفه الاقول الجوهري في الفصاح واحرام بالفتح والعرّة لا تحريم عليه  
ما كان حلالا من قبل كالحصيد والنسأ والاحرام والقوم بمعنى وهم يدان لم يدان معناه  
الشرع على ما راد معناه اللغوي لانه لم يصح في زعمه ان هذا معنى آخر لاحرام غير المعين المذكور  
او لا فان توطئه احرام بالفتح ودخل في الحرم بقصد الفتح وما ذكرنا يقول لانه يحرم عليه ما كان حلالا من قبل  
معنى دخوله في حرمته ومن بدع الكلام ما قيل في هذا المقام الاحرام الدخول في الحرم يقال احرام الرجل  
اذا دخل في حرمته لا تسكت ذلك التوجيه والاحرام بمعنى والاحرام يحرم على نفسه المباح اذا لم تكن  
بين التعليل والتعليل فتباين واذا ارد الاحرام اغتسل او توضأ والغسل افضل بعين  
ان السنة بمعنى الطريقة المسكونة في الدين في هذا الباب احدي الطهارتين مع قيام  
التفاهوت في الفضلة فقولنا ما روي تعليل المسئلة وهو ان السنة احدي الطهارتين  
لا يعينها وما كان النظام من قوله عم اغتسل لاحرام تعين الطهارة الكبرى لان يكون سنة

في

في

سنة حادثة اذكره بقوله الا انه لتطيف وتقريره على ما ذكره الامام ابو الحسن القنوري  
في شئ من الحنفية الكبر في ان ليس بواجب بل من باب التطافة بما في الجملة بدلالة اغتسال  
الاحرام والنفس وكل من يكون معنى التطافة فالوضوء يقوم مقامه كما في وضوء الجمعة والعقدين  
وبعد التفصيل يبين في ادما قيل وقوله لانه لتطيف الاستثناء من قوله والغسل افضل  
وكذا ما قيل وكان قد دفع ما يتوهم ان الغسل اذا كان افضل وجب ان لا يقوم غيره مقامه فقال  
الا انه لتطيط ان ليس بشئ لان القول المذكور لا يصلح منشا للوهم المبرور بل على ان يكون  
منشا لاجل ان لان الظاهر من الفضيلة احدا من بين من الآدميون ان يكونوا مشتمة بغيره في اصل  
الفضيلة وموجب هذه الشك في ان كل منهما مقام الآخر في اصل التطيط والمرد من الجوهري  
المذكور ما اخرج احكام من ابن عباس بن ابي عمير قال قيل رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يلبس ثيابا الا  
والخليفة صلى الله عليه وسلم ثم قد على غيره فلما استوى به احرام بالفتح وقال صحيح الاستناد حتى يوطئه به  
الحائض حدث ما كلفه بن الحسن في كتاب المواعظ عن عبد الرحمن بن العسمر عن ابيه عن  
اسماء بنت عيسى بن معاوية بن محمد بن ابي بكر بن ابي سعيد قد ذكره في كتابه في قوله رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال  
مدحها لم تقتل ثم لم يزل وذكره ابو داود في سننه في ابي جاهد وعطاء عن ابن عباس في  
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للغسل والغسل اذا اتى على الوقت غسلا وان غسلا وان غسلا  
كما عرّفه الطواف بالبيت معلوم ان الاغتسال الواجب لا ياتي مع وجود الحيض فكان معنى التطافة  
لان معنى التطافة فيه اهم تعليل بعينه المسئلة المذكورة بقوله والغسل افضل وانما اعادة وتوطئه  
مكن الغسل افضل اذا كان المبدأ وما ذكرنا في تعليل اصل المسئلة هو ان يكون الغسل والوضوء  
متساويين في الفضل قد اذكره بقوله لكن الغسل افضل فالمدح ما للمذكورة في نهاية الآيات  
وعاية الانظام كما لا يخفى على من احاط من سبيل الكلام وفهم الضعف فمدح ضعف الفهم وممن من  
غايب تولا حقيقا وآفته من الغم السهم فان قلت ليس في قوله لكان الغسل افضل غنى عن قوله  
والغسل افضل قلت لانه عبارة عن على وفق ما في الحنفية الامام ابو الحسن القنوري في قوله

في

في

في



من ذكر فان قلت لم يرد ذكره عن تعليل اصل السلف حتى يحصل الغنى عن اعادته قلت انما لم  
يؤخر لانه في عبارته كمن وحاس من موقع في القام كاللغني على ذيل الانعام وليس  
ثوبين جديدين او ثوبين قال الشيخ ابو بكر الرازي في شرح مختصر ابي جعفر الطحاوي  
انما ذكره يدين او ثوبين لانه روي عن بعض السلف كراعه ليس بعدد عند الامام  
فلم يرد لانه لا فرق بينهما انتهى كلامه ونحن نقول بل اعلم بتقديم ابي جعفر على الغيل على انه افضل  
لانه انطق في المقام مقام الاهتمام في تطهير البدن والثوب اذا روي اذا روي من الحق  
وهو الحق والوداء من الكسوف وجو اقصر على ثوب واحد جاز و يستحب ان يكونا البينين  
تقولون ثم خير ياكم الابيض رواه الترمذي ولانه يوم ايتى روى وكذا الصحابة رضوان الله عليهم  
ايته روى روى رواه سلم في صحيحه وفي صحيح البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله  
من لم يلبس ثوبا بعد مات رجل فادع من ولبس لانه روى رواه والصحابة لم يفهموا شيئا من  
الادوية والادوية لسان الله العروة التي تروى على الجذع نبي الخليفة ركب راحلة حتى  
استوت على السبابة اهل مواجها به روى قول ائمة ربهم بين اولها حمزة الوصل ووضع ماء  
مشددة مكان انانية خطا ويجوز فيها ما بحقيقة ومعناه ليس الا اذا روى ولا يترده ولا بعد  
ولا علة فان فعل فلا شيء عليه ولكنه يكره ذكره اكره في مختصره وكذلك فيما عداكم لم يرد  
فيه لانه لا يقتصر على ثوب واحد على ما بيناه والجدد افضل كما لا يدور وعلى من قال بكونه ليس  
ابعد بعد الامام لانه الخا في الطهارة لانه ظاهر فيس استحسانا لانه لم يصح له الحاجة  
ظاهر بخلاف الغسل بعد ما عاصبه الحاجة فانه ظاهر استحسانا لا قسما ودر طهارة  
قال الامام ابو الحسن في شرح روي في شرح مختصر الكوفي وتطهيره يدين بانه في قوله في  
وابو يوسف وهو قول محمد في الاصول وروي لم يلبس عن محمد بن قيس قال كنت لا ادري ما سألني  
رايت يوما احمر واطيبا كثيرا ورايت امرا شيعيا فكرهته وهو يقول ما كنت قول زفر مثل  
قول محمد ذكره في شرح الطحاوي باسني عية كالكسوف والعلانية لانه مستغنى بالطيب بعد الامام

في نسخة اخرى

الاجرام يمنع عنه لان للبقاء حكم الابتداء كما في بس الثوب والانه اذا عوقف شغل على بدنه من  
موضع الى موضع فيكون ذلك بمنزلة التطيب ابتداء بعد الامام في الموضع الثاني ولانه  
قال رجل يحرم سارعا كما كان عليه من الطيب ما الطيب الذي يكف خافضه ثلث مرات  
واما ما روي انه عم راي اعابنا عليه خلق فقال اعلم عنك هذا الخلق فلا تنك  
فيه الخالف لان الخلق وهو زعم ان اوطيب ما ينع فيه صفة مكره للمرجل الامام والباقي  
كالمسح ولنا حديث عايشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله عم اذا اراد ان يحرم تطيب  
باطيب ما يجد ثم اري وبعض الطيب في رأسه وحيته بعد ذلك رواه البخاري ومسلم  
وفي بعض طرقه وبسبب الامام رواه سلم وعن عايشة رضي الله عنها قالت كنا نخرج مع  
النبي عم الى مكة فنهدجها هنا بالمسك المطيب عند الامام فماذا عرفت احدينا سأل علي  
وجمعها فيه اعم ولا ينفها ناعته وما رواه الخالف مشوخ بارونا لانه كان في عالم الفتح  
في السنة وما روي في حجة الوداع وجملة المشهور حديث عايشة رضي الله عنها قالت كتبت الى الطيب  
الحديث بمجمد العبارات المذكورة في الصحيحين الا ان التقريب به لا يتم به الاتصال ان يكون  
ذلك الطيب مما لا سعى لشره بعد الامام فلا يترتب حجة على الخالف في محل الخلاف وما قيل  
ان من جمل حديث عايشة رضي الله عنها وبسبب الطيب في مفارق رسول الله عم بعد الامام  
انما يجدي نفعنا في تعجيل الاحتجاج بحديث عايشة رضي الله عنها على الوجه المنقول في كتب الاحاديث  
ولا يندفع به القصور عن تقرير الحسن وجملة المشهور ولا اعتذار عنه بان ذلك لما كان  
معلوما من حديث عايشة رضي الله عنها اقصر على ما ذكر ليس بذلك الا وجه لا يقتصر على ما  
ليس بظاهر في الدلالة على المطلوب وترك ما هو نص فيه وكلاهما معلوم انه من  
حديثها واما ما قيل في ما ويطرأ تحول على ان الخلق كان على ثوبه لا على بدنه فتعسف نظام  
اذنا من حمل عليه قوله عم اعلم عنك هذا الخلق على انه وقع في سندا حمدا بعبارة  
لا تتخل ذلك لتأويل حيث قال عم لا تطلع عنك هذه الجنية وتدخل هذا الزعفران فانه يرجع



في ان المذوق كان على بدنه لا على ثوبه والممنوع عنه الطيب بعد الاحرام اي الذي منع الحرام  
الطيب ومن ومن المعنى الذي منع عن اللحم فقد وحرم والباقي كالسابع له جواب عن مسك  
المخالف على الوجه الذي قرناه فيمن سبق والمص لا يتوض لودعه في ثوبه وجا له مشهور كانه  
حقه ان يذكره ذكره قول الخالف في تعزير هذا الجواب ان ما منع عنه اللحم الطيب والباقي  
كالسابع لا لا يصلح بعده ولا يحكم للثوب فيكون بمنزلة العدم بخلاف الثوب المحيط بالباس  
قبل الاحرام ويبقى على ذلك بعد فانه يكون ممنوعا عنه ويكون كاللابس ابتداء حتى يلبسه  
الجزء لانه مباح عنده فلا يكون تابعا ولهذا اذا حلف لا يطيب بدام على طيب كان عبده  
لا يمسك واذا طيب هذا الثوب بدام على بس حث ومن المصدين شنع هذا كما  
من قدر ما روي عن محمد بن علي بن ابي حمزة في قوله تعالى فيسبى حيث قال وروي عن علي بن محمد بن قال  
كنت لا ادرى به باس حتى رايت قوما احضروا طيبا كثيرا ورايت امرأته شنيعة فخرته ثم قال  
وجه قول محمد بن علي بن ابي حمزة الطحاوي في شرح التاتارستي هذا الجواب ان علي بن  
ابيه عن ابيه ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالجواهر عليه جبة وهو مصفر لحيته راسه فقال يا رسول الله  
اني قد احرمت وانما كما ترى فقال انزع عنك الجبة واغسل عنك الصفة وروي مالك في الموطأ  
عن نافع عن اسلم بن عمر بن الخطاب وحدثه طيب فقال من رجع هذا الطيب  
فقال معونه مني يا امير المؤمنين فقال عمر بن الخطاب لم يسمع في قوله ان ام جبهة رجع طيبيني  
يا امير المؤمنين فقال عمر بن الخطاب فلو جعت فلنفس لمة ولانه بعد الاحرام مستغفر  
بعين الطيب ويمنع عنه لان البقاء حكم لا ابتداء كما في لباس الثوب ولم يدان ما ذكره وجه  
قول مالك والشافعي لا وجه ما روي عن محمد بن ابي حمزة لا فرق بين الكثير والتليل وبين ان يني قوله  
الدرية لا الرواية في ذكر لا يصلح من كماله كما لا يخفى والجواب عن حديث ابن علي بن محمد بن جابر  
واما الجواب عما روي مالك فقال انما عمر بن الخطاب معاودة بافضل قطعاً لوهم الجاهل ان يظن  
بعد الاحرام ويصلي ركعتين لا روي جابر بن عمر عدداً ركعة غير تذكر في حديث جابر بن عبد الله

الاحرام

عندنا المذكور فيه ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم في مسجد ذي الحليفة نغم هو مذكور في حديث شاذ عن عمر بن  
علي بن ابي حمزة سلم في صحيحه بحد العبارة كان وم يركع بذي الحليفة ركعتين وفي حديث  
ابن عجلان بن علي بن ابي حمزة ابو داود في نسخة بهذه العبارة خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حاجاً فلما  
صلى في مسجد ذي الحليفة ركعتين اوجب له مجلساً وقرأ فيه ما يشاء وان قرأ في  
الاولى وتلى فيها الكافرون وفي الثانية فاتحة الكتاب وقل هو الله احد تبارك وتعالى وهو  
افضل قال وقال اللهم لا اى قال المص في البداية على وفق ما ذكره الشيخ ابو الحسن القنبري  
في تحفته وقال في الذي يرد الجاهل منهم ومن قال في الشيخ ابو الحسن القنبري  
لم يصح من قال يعني محمد بن ابي حمزة خطأ فاعلم ان ما ذكره من سائل محض في الحديث  
القدوري لاس من سائل الجامع الصغير لمحمد المصحيح بين سائل الكتابين في المتن المذكور  
ومن الغافلين عن هذا من قال في بيان الغافل في اول كل مسألة يعني محمد بن ابي حمزة ان  
المص ما اورد في كتابه الاما سائل الجامع الصغير او سائل كتابه من كتب محمد ولم يد  
ان غالب ما اورد من سائل المحقق الامام ابو الحسن القنبري وفي بعض النسخ  
قال الاول وعلى هذا يكون قال المذكور من حديث المفسر يكون المعنى قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
يا باه التعليل بقوله لان اذا باه في الزمنية متفق لان التعليل بما ذكره سائل اللدنايل  
واما ما قيل انه هو المبت في الكتب المسند عن الامام في قوله تعالى فاعلم ان ما ذكره من سائل اللدنايل  
ان لا يصح نسخه الا في الاما عدم لزوم عدم العلة دراية فظاهر واما عدم لزوم العلة في قوله  
فلا تله الا يلزم من عدم شيوته في كتب اسانق ذلك لما علم ان لا يثبت في كتب غيرهم وغيره  
فان ادعى التعليل بنا دعائه على طلب التيسير ومن ينقل عن هذا قال اي داء هذه العلة  
وفي الصلوات لم يذكر مثل هذا الدعاء وذكرته في العمرة قال الشيخ ابو الحسن القنبري في كتابه  
ان اراد العمرة ذكرها وان اراد الجمع بينها كذلك ثم يلقى بعبارة التعليل في الصلوات فيقول  
عندنا وعند الشافعي الا فضل ان يلقى من ما استوي على راحلته وعند مالك بعد ما روي على

هذا الكتاب

هذا الكتاب

هذا الكتاب

هذا الكتاب



البيداء وانما اختلفوا لاختلاف الرواية في اول تلبية النبي عزم روي ابن عباس رضي الله  
عنه عني وروى بن عمر رضي الله عنهما عني حين ما استوى على راحلته وروى جابر  
عنه عني حين استوى على البعير واختلفوا في رواية ابن عباس رضي الله عنهما في  
الدلالة ورواية ابن عمر وجابر رضي الله عنهما في رواية ابن عباس رضي الله عنهما في  
دناشته تلبية حال استوائه على راحلته فظن ان ذلك اول تلبية فروي ما روي وجابر  
لم يرب تلبية عزم الا عند استوائه على البعير فظن ان اول تلبية عزم فروي ما روي والدليل  
على صحة هذا ما في شرح الامام في حديث جبير رضي الله عنه قال قيل لابن عباس رضي الله  
عنه كيف اختلف الناس في اهلل الله في عزم فقال ابن عباس رضي الله عنه ما حكمكم عن  
ذلك ان رسول الله عزم اهلل في صلواته فشهدت قوم فاجبه وانك فلكا استوت به راحلته  
اهل فشهدت قوم فقالوا اهلل رسول الله اهلل في صلواته فشهدت اهل فشهدت ولم يشره  
في المراتم الاوليين فقالوا اهلل رسول الله اهلل في صلواته فشهدت اهلل رسول الله في صلواته  
وقال في البداية روي عن سعيد بن جبير رضي الله عنه قال قلت لابن عباس رضي الله عنه كيف اختلف  
احباب رسول الله في اهلل الله قال ما علم ذلك رسول الله عزم في سجدة في خليفة  
ركعتين واهل وفاقته تسجدة علي باب المسجد وابن عمر رضي الله عنهما عند ما وساق الكلام  
الي في سجدة علي الوجه المذكور فيما تقدم ومن هنا بين وجه ما روي في صحيح مسلم عن ابن  
عمر رضي الله عنه انه قال لم ادر رسول الله عزم يهلل حتى يبعث به راحلته ولكن الاول  
افضل قيل وعندنا ان افضل ان يلبس اذا ابعث بها فاقته كما في شرح الاصل ما روي  
عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه انه كان يصلي في سجدة في خليفة ثم يخرج فيركب فاذا استوت  
به راحلته احم ولا يذهب عليك ان ما ذكره في التعليل لا يلزم للمعلل لان انبعاش  
راحلته به يكون بعد ما استوت به راحلته لا عند ما رويها لادلالة فيما رواه علي فضيلة  
الاول كما عرفت من معارض جابر ابن عمر رضي الله عنهما ورواه جابر رضي الله عنه من الترجيح حتى يلبس

عنه عني

يظهر الدلالة ووجه الترجيح ما قد سبناه وايضا انه ذكر ان تقدم الصلوة عليه فكان اهل  
فيه ان يكون عقب الصلوة ككتاب التبريق وكلمة ما في قوله لما رويها عمار عن قوله انه  
عزم النبي في بصر صلوته ومن قال قوله لما رويها اشارة النبي في بصر صلوته لم يصح ان كان  
معه الحج يروي بطلية لانه من النية غير حاصل بقوله اللهم اني اريد الحج قطعاً لان التعال  
لا يلزم ان يكون عالماً بعينه نعم اذا كان عالماً بعينه يحصل النية به لان المسنون ذكره  
واعمالها اسما لانه عبادة والاعمال بالنيات يعني الحج عبادة وما ياتي به الحاج  
اعمال والاعمال يحتمل العادة والعادة والامتنان بينهما انما يكون بالنية فلا بد ان يكون  
حق يقين ان يكون ما ياتي به عبادة قوله من الاعمال بالنيات معناه تنوع الاعمال وتغير  
بعضها عن بعض بالنيات فان العمل الواحد بنية يكون ما جاء به في سجدة وبما في  
مكة وجابلح اما علي ما حققناه فيما علقناه على صحيح البخاري والتلبية بكن الله بك  
التلبية مصدر لحي اذا قال بكيت والتبنيعة للتذكير والتبنيعة بغير معنى انما يقيم على  
طاعتك البنا بعد اباب يلزوم باطلا عكث بعد لزوم من البنا المكان اذا قام  
به وقيل بكيت من اللب وهو الاقامة اصله بيت سدف اللون بالاضافة وعامله المقدر  
فعل من غير لفظه فكانت تلت داومت واقتت واليسن تقديره فعل البنا ليس  
بعده المضاد افعال سفلت وانما ياتي بقدره التلبية لا اللب وهو فعل من من  
لفظ بكيت كمدل وحول وبسجل وسبح لاشرك بك بكيت ان الحمد والتبنيعة  
الكل لاشرك بك كذا روي البخاري في صحيحه بسنداه الي عارضة رفته عن رسول  
الله عزم وقوله ان الحمد بكسر الهمزة لا يفتيها هكذا رواه ابن عمر وابن مسعود رضي الله  
عنه في صفة تلبية رسول الله عزم وقال ابو سليمان الخطابي في شرح صحيح البخاري الاختيار في  
ان التلبية لانه اعم واوسع قال جبري اخيه في ابو عمر من قال ان بكسر فقه عزم وقال ابو  
فقه خض لسكون ابتداء لابتاء اذ لو فتحت لكان المعنى اني عليك بهذا الشئ لان الحمد

عنه عني







ومن بدل دارة التعزيز بداراة التفصيل حيث قال في شرح القول المذكور اي لا ينقص من  
التبعية المذكورة المشهورة لاتفاق الرواة عليها لم يصيب حيث غير الكلام وفوت  
على وجه ما لا يرضى وما حجب وقال الامام ابو بكر محمد بن الفضل ولو قال اللهم وعلوم لم ير عليه كان على  
الاختلاف الذي ذكرناه في الشروع في الصلوة فمن قال يصير به شرا عا في الصلوة بعينه  
خر ما ومن قال لا خلا ولو اذ بها جاز انش الغنيم من اعوده على الكلمات وذكره في قوله فلا ينقص  
عنه لعوده على المنقول انما قال فيها دون عليها لان الزيادة عليها تنظم الزيادة في اولها وفي خلاف  
المستنون واختلف بيننا وبين الشافعي لا ينظمها قال الامام ابو محمد بن القدر ربي في شرحه  
لخبر الكوفي فان زاد عليها فهو مستحب واختلف اصحاب الشافعي قال بعضهم انه مباح ورواية لم يفي  
عنه وعلى بعضهم كره ورواية الربيع فكان حق المصل ان يقول بالزيادة فيها مستحب خلاف الشافعي  
لما عرفت ان خلافا في الاستحباب بالاتفاق ودون خلاف في الجواب وان ذهب الاستحباب  
ودون الجواز الى على هذا التفصيل تبين فاما قيل ليس في ذلك غير خلاف فانه جعل  
المنقول افضل في رواية قال في شرح الوجيزة لاسحق الزبيري عليه بنية رسول الله عوم بل يكون  
مكرها ومخيرا لان هذا كما بين عمر وابن مسعود وابي هريرة ذكره في شرح الآثار سنداً  
الى نافع قال كان ابن عمر يري في التلبية ليبيك ليبيك وسبحك وسبحك وسبحك وسبحك  
والرغبة اليك وفيه ايضا سند الى ابن مبرزة رعا انه كان يقول ان بنية رسول الله عوم ليبيك  
الخالق ليبيك وفي الكافي للحاكم الشاهد بلغنا عن عبد الله بن مسعود رعا انه خرج  
مسجد الخيف بليق ويقول احبيل اليك لم طال عليهم العهد ليبيك عدد التراب ليبيك  
واراد بالعهد عهد رسول الله عوم كمن بطول العهد عن النسيان لما استهزئ من ان طول العهد  
منسي وزاد في رواية ليبيك حقاً حقاً تعبدوا وحقاً ليبيك عدد التراب ليبيك ليبيك ذا المعارج  
بيبيك ليبيك لخالق ليبيك ليبيك والرعبا ليبيك من عبداً بليبيك فلا ينقص من الزيادة  
بل يستحب الزيادة فيه بعد الكمال كما في الشاهد قبل بخلاف ما اذا ان لا ان المقصود منه الاعلام

الاعلام فينتج نقل في الاعلام بالزيادة فلا يزداد وفيه نظر ومن قال والجواب عن الشاهد  
والاذا ان الشاهد في تعليقه زيادة التاكيد قال ابن بكير كان رسول الله عوم بليبيك  
كما بليبيك الشاهد من القرآن فالزيادة تفضل بخلاف التلبية لانها لسان من غير تأكيد في  
تعليم نظم على نقلها بالزيادة والاذا ان الاعلام وقد صار مع فاهية الكلمات فلا يبقى اعلاما  
بغير علم يصيب انما اذا علم عرفت ان الزيادة في الشاهد عوم بل مستحبة وانما ثانيا  
فلان الاتهام في تعليقه انما نسخ النقصان المنقول لا الزيادة عليه وانما ثانياً فلا يزداد على تقدير الزيادة  
في الاذان لا يلزم الاعلام بغير ما عرفت حتى يخل بالمقصود كيف قد رادوا في اذان الصبح  
الصلوة خير من النوم ولم يلزم للمحدث المذكور ومن هنا ظهر وجه ما تقدم من النظر في تدبيره  
في الجواب من قبيل الشافعي من عدم جواز الزيادة في كل واحد من صورتي التلبية  
عليه يعني اذ انوي لوقال يعني مع النية لكان اولى لان النية مبي لاصل في هذا الباب على  
ما افصح عنه الصدر الشاهد حيث قال ان يصير شرا عا بالنية لكن عند التلبية لا بالتلبية  
كما يصير شرا عا في الصلوة بالنية لكن عند التكبيرة لا بالتكبيرة لان التكبيرة لا تليق  
اليس في قوله يري بنية تعجب كما بان لا بد فيه من النية قلت ذلك فيهم سبق اليهم  
بعض الناطقين في هذا المقام فقال والعجب من صاحب الهداية مع حلاله وقدره ان يعظم في هذا  
الموضع ما يتكبر حيث قد قول العدوري بقوله يعني اذ انوي وقال الا انه لم يذكره في التقدم  
الاشارة اي لم يذكر العدوري النية لسبق الاشارة بانه ان العدوري ذكره اولا ثم على  
عقب صلوة ثم قال فان كان مغفداً بالجمعي بنية الحج وخرج النية فبعد ذلك قال فاذا بقيت  
احرم ومع الترجيح بالنية كيف يجوز ان يقال لم يذكر النية وكيف يجوز ان يقال اشار بالجمعا  
كيف يحتاج من التسمية الى تفسير ذلك بقوله يعني اذ انوي ولقد صدقوا في قولهم جواذ بكوة  
فبحان الله العظيم العليم الذي لا يضل ولا يسي ومنشأه عدم الفرق بين الترجيح بالنية  
والترجيح بكثرة اطلاقها في تمام الاحكام والفرق واضح عند ذوي الافهام والواقع فما تقدم من الكلام



انما هو الاول نعم في قوله لانه عبادة والاعمال بالنيات يصح بالنيات لكنه من الشرح انما  
المعنى وهو ان المص عدم سبق التبرع في المتن ومن هنا يتبين خطأ آخر في كلام ذلك  
المخطئ المخطئ في قوله ان المص يفسر قول الامام القدرى بقى منها شئ وهوان الاشياء  
الى شئ طالع النية ظاهرة في قوله وان كان مفردا بالجمع سوى تبليغ الحج دون قوله اللهم اني اريد  
الحج لان النية امر آخر وراء الارادة فكان حجة ان يقول في قوله وان كان مفردا بالجمع سوى  
بتبليغ الحج بدل قوله في قوله اللهم اني اريد الحج وانما قلنا ان النية امر آخر وراء الارادة لانها  
عبارة عن العزيمة على ما افصح عنه الامام الكركري في فتاواه الشهيرة بالبرازية النية على  
القلب لا باللسان كما يدل عليه حديث ما وبني بعاث القلب على امر من الامور حتى لو كان  
في قلبه صلوة الفجر مثلا فري على لسانه الظاهر فهو في الفجر اذا كان في قلبه عند التكبير وبعد  
ما احببت العزيمة وصار شارعا لودعه لحيث لو سئل لا يمكنه اجواب على الهداية في انه  
في اي شئ هو لا يتقبل صلوته ويكون مودعا ان يترك وبين العزيمة والارادة مرتبة اخرى بين  
مراتب البدو ارجح على ما بين الامام الراغب حيث قال وارجح لان الى الفعل على  
مراتب السامخ ثم الحاضر ثم العزيمة ثم الارادة ثم الهمة ثم العزم فالهمة اجماع النفس  
على الامر وانما عليه والعزم هو العقد على مضائه ولهذا قال توفى ذاعرت فتوكل  
على الله ثم اتي الى ما كلامه ومن هنا يتبين وجوب صيغة القدرى في نياتة عبارة بيوى  
على عبارة يبريد في قوله بيوى بتبليغ الحج بينها على ان المذكور في الدعاء انما نور وان كان  
الارادة لكن المعبرة في تمام الامر هو النية عند التبليغ والمص قلده في النيات المذكور  
الان لا لم يتفطن لوجهه ولهذا ظن وجود الكاشرة الى شئ طالع النية في القول الاول  
فتأمل ولا يصير شارعا في الامر بحج والنية عبارة بالجد لم تضاد محتملا لانها لا تنظم  
مع قوله ما لم يأت بالنية ضرورة ان النية لا تبقى مجردة عند انيان التبليغ ثم ان حجة ان  
يزيد على ما ذكر قوله او ما يقوم مقامها من قوله او فعل لانها اعملا اعتمادا على التفصيل الالى

الاي ذكره بعيد هذا ومن الغافلين في هذا المقام من قال في شرح ما ذكر من الكلام  
ولا يصير شارعا لا يصح والنية ولا يصح والنية اما الاولى فلان العبادة لا ياتيها الا بالنية  
الان القدرى لم يذكر ما تقدم الكاشرة الى العبادة في قوله اللهم اني اريد الحج وانما الثاني  
فلانه عقد على الاداء اي على اداء العبادة شتم على اركان مختلفة وكل ما كان كذلك فلا  
يدلشوع بنية من ذكر يقصد به التعظيم سواء كانت تبليغ او غيرها عابيا او غيره في المشهور  
كما ذكرنا وما يقوم مقام الذكر كالتقليد الهدي فان يقوم مقامه في حصول المقصود وهو ما  
الاجابة للدعوة ولا يخفى ما في قوله اما الاول من تحلل في ما لم يصب في قوله اما ان القدرى  
لم يذكر ما تقدم الكاشرة الى العبادة في قوله اللهم اني اريد الحج على ما بينت عليه نفاذ تبر خلافا  
ومن المتقدمين لشرح هذا الكتاب من قال صار محرما بالنية والنية شرط وما احصا  
ما بينت عليه فيما سبق من ان النية هي الاصل في هذا الباب خلافا لما في احد قوله وفي قول  
الآخر يوافقتا وجه قول الخالف انه التزم الكف عن ارتكاب المحظورات وكل ما كان كذلك  
يحصل الشرع فيه بحج والنية كالصوم والحج بانها في الامر التزم ام الكف كمن  
هذا الامر بمعنى والذي كان قصدا انما هو التزم اداء الافعال بخلاف الصوم فان التزم  
الكف فيه قصدا لانه ركنه ومن قال في قوله هذا الجواب نال ان في الامر التزم الكف  
بل التزم اداء الافعال والكف بمعنى لانه من محظورات الحج بخلاف الصوم فان الكف  
فيه ركن فكان التزم قصدا بقصد عدل عن نهج الصواب اما اذا قلنا بنيت عليه في قوله بالجملة  
المذكور من ان حقه التقدير بالسلم على الوجه المذكور دون المنع على الاطلاق وانما  
فان الكف التزم فمما ليس من محظورات الامر كيف والتمه من تمام الامر وكما  
اراد ان يقال ويلزم الكف عن محظورات الامر فالتزمه معنى الا انه لم يهتدى الى التبليغ  
عن المراد ومنهم من قال في قوله وجه قول الخالف ان الامر شروع في الاداء فتقدم  
كاف كافي للصوم ولا يخفى ما فيه من العصور وعامة بانفهام ما قيل ان ابتداء الحج كفي عن المحظورات



فيصير المشروع فيه بالنية كالصوم قال صاحب البايغ اعلم هذا الذي ذكرنا ان الامام  
 لا يثبت بغير النية ما لم يقترن بها قول او فعل مؤمن خصائص الاحرام ودلائل ظاهر هذه  
 اصحابنا وروي عن ابي يوسف انه يصير بغير النية وبه اخذنا في حق وضائنا قض  
 قوله ان الاحرام ركن لانه جعل النية احراما والنية ليست بركن بل هي شرط لانها عم على  
 الفعل والعزم على فعله من ذلك الفعل بل هو عقد على دايه وسوان يقف قلبه عليه  
 انما فعل لا محالة تكون ذكرنا يشترط بكونه من افعال الحج فكان تناقضا ثم جعل الاحرام عبارة عن  
 النية مخالف للغة فان الاحرام في اللغة هو الاصل يقال حرم اي اهل بالحج وهو يوفق  
 لمذهبنا ان الاصل لا بد منه اما بنفسه او بما يقوم مقامه لانه عقد على الاداء بمعنى انه الحرم  
 اداء المشروع في هذا الوقت وهو شرط الاداء افعال الحج كالطهارة للصلاة وليس من  
 الاداء في شئ والعقد لا يثبت بغير النية فلا بد من ذكره او ما يقوم مقامه كما في تحريم الصلوة  
 كذا قيل ولا يذهب عليك ان قوله وهو شرط الاداء افعال الحج كالطهارة للصلاة وليس  
 من الاداء في شئ اي جسي في هذا المقام اولاد اهل له في تمام الحرم فلا بد من ذكره بنية كان او غير  
 مما يقصد به التعظيم او فعل يقوم مقام الذكر ويصير شرا عا بذكر يقصد به التعظيم  
 قال صاحب الحق وان ذكر مكان التلبية السج او التلهيل او التمجيد ونوي به  
 الامام يصير محرم ما سوا كان كمن التلبية او لا وكذلك ان يلبس ارجاء  
 سواء كان كمن العربية او لا كمنها كذا اجاب ظاهر الروايات وروي  
 احسن عن ابي يوسف انه ان كان لا يحسن جازوا لا فلا كما في الصلوة والقبح  
 ان هنا بالاتفاق اما بحقيقة فقد علم على صلي في باب الصلوة وما فرقا بين الصلوة والحج  
 لان النيابة جارية في امور الحج بخلاف الصلوة الي هنا كلامه وانت بعد ما وفق على  
 ما نقلناه من البايغ فيما سبق فقد عرفت ما في هذا التفصيل والاجمال الذي ذكره المصنف  
 بقوله والعرف بينه وبين الصلوة على صلاتها من التحلل فتأمل ان باب الحج اوسع من باب

الصلوة حتى تمام عمره كرم مقام الذكر هذا الوجه اولى مما ذكره صاحب الحق بقوله لان النيابة جارية  
 في امور الحج بخلاف الصلوة كتقليد البدن لو قلنا بدونه نوي الاحرام وساقرا وتوجدهما يصير ما سوا  
 قلنا ما تلوها ونزاد جازا صيدا ونحو ذلك لان تقليد ما مع السوق من خصائص الحج واذا وجد  
 نية الاحرام مقارنا لفعله هو من خصائص الحج يصير محرم ما وقال الشافعي اذا تحلل البدن او شتم ما  
 او قلنا الغنم وتوجدهما لم يصير محرم قلنا اذا قلنا البدن او ساقرا ونحن نقول ان تقليد البدن من  
 خصائص الاحرام وكذا سوقها فصار كالنكبة بخلاف تقليد الغنم وتحليل البدن واستشارها  
 فانها ليست من خصائصه والاصل في قوله فتلا روث ولا فسوق ولا جدال فهذا انتهى بصيغة  
 قد اختلفوا فيه فقرا ابن كثير وابو عمر وفاروق ولا فسوق بالرفع والتثنية وقرا ما مع  
 وعاصم وابن عامر وحمره وانك في فلا روث ولا فسوق بالنصب بدون التثنية وكلام  
 اتفقوا على نصب الامام من جدال بدون التثنية والاشارة الى الملامد بكلمة في الملامد  
 الشدة ارا ديان احالة الآية المذكورة للمسلم المبرورة فان مبنا على ان يكون المراد صيغة  
 من النفي تعني النفي في كل واحد من تلك المواضع واما بيان ذلك فيلزم ان الكذب في كلام الله  
 لوجوده من بعض فانما هو عرض للمفسر وظيفته ومن لم يفرق بين المقامين اي مقام التعليل  
 ومقام التفسير ذكر في هذا المقام ما هو حق المقام الاخر حيث قال وانما حمل على النفي ليلزم  
 الكذب في خبر الباري عز وجل بانه لو كان المراد منه النفي لكان لا يوجد الرفض في الفساد  
 اصلا لان النفي يقتضي عدم المشي اعمالة وقد وجد ان ساعلم بمحمد ان الملامد منه انتهى بخار وهو  
 يقتضي تصور المعنى عنه ولهذا لا يقال لا دعي لانظر ولا داعي لا يتصور لعدم تصور المعنى عنه كمن جسي  
 بصورة النفي لانه من النفي ثم ان هذا القابل لعصيان بترك الملامد ورا عليه باير اذ لا حاجة  
 اليه في تقرير الملامد الا الاول فلان انما عرفت على ذكر الرفض في الفساد في قولنا ينبغي ان لا يوجد الرفض  
 والفسوق اصلا وهذا ان يذكر التحلل معها وذلك ظاهر واما الثاني فلان قوله وسوقه يقتضي  
 المعنى عنه ولهذا لا يقال لا دعي لانظر ولا داعي لا يتصور لعدم تصور المعنى عنه لاجابة اليه في هذا المقام

صاحب البايغ اعلم هذا الذي ذكرنا ان الامام لا يثبت بغير النية ما لم يقترن بها قول او فعل مؤمن



انما الحاجة اليه في تعويم المسلم تعاليمه انتهى بقوله المشروعية وابن هذا ما نحن فيه ومن الغافلين  
عن الفرق المذكور ومن قال انما قال بل لا يلزم الخلاف في كلام الشارع لوجوده من بعض ثم لم يصب  
في زياده عبارة اخلافه في مقام عبارة الكذب لا يتصل بخلاف بالمواجيد وهذا غفول منه عن فرق  
آخر فذهب بغيره من انما ينبغي ان يكون في روث ولا نسوق بصيغة لا بصيغة النفي فن قال ومعنى قرأه  
جاجة اليه لان تعديره الكلام فلا يكون روث ولا نسوق بصيغة لا بصيغة النفي فن قال ومعنى قرأه  
الرفع اعمل على معنى النفي كما قيل فلا يكون روث ولا نسوق لم يصيب او ذكر اجماع بحجة النسخ  
انما قال بحجة النساء لان ذكرهن في غير خبرهن ليس من روث روي عن ابن عباس في  
انه انشد في احواله وعن مشين بن ساجس ان نهد في الطير شك لم يقبل له ان روث وان شاع  
فقال انما روث ما كان بحجة النساء ومن روث ان روث ما خطب به النساء فقد جرت  
زاد في مفهومه قد خطب وهو ليس بحجة فيه انما العتية في ان يكون بحجة روث سوا كان بطريق  
الخطاب ويطرق الحكاية وسي في حاله الامام احمد في جواب دخل بقدر تقرير الدليل ان  
المعاصي واجب الاحتساب فقل حال فاجبه نفسه انتهى عما يتولد في الجرح وتقرير جوابه في انما  
اشد حرمه بطلب الجرح في الصلوة والتطريب في قراءة القرآن والتعبد بركعتي الزيادة فكانه  
ورده حرمها انتهى في قد بر وجد ان يجادل رفيقه لوقال الجدل المراد مع الرفقاء او اخذهم  
او المخارين كان اولى وقيل بجوابه الشكرين هذا القول كذا في نفسه الجدل الواقع في كلام  
المتدبر وله وجه ثمة وانما في بيان المراد من جحد الواقع في كلام الفقهاء فلا وجه لذكره الا بمعنى  
لهنيسا عن الجحالة انما في في عهد المشركين فالوجه ان يقال كما قال بعضهم ولم يرد في وقت  
الحج فان العوب كانوا يجتمعون فيه فيتم تسلم وقت مولد الحج استشهد معلومات ثم نهام  
عن الجدل في ذلك وقيل الصبي سوا كان بالذبح او بوجه آخر فان الحرم لا يحل لقتل الصبي  
بأي طريق كان فلم يصيب من قال بعين لا يذبح وانما قال ولا يقتل لان القتل يستعمل في الحرم  
غالبًا وفي الجرح الصبي حرم ذكر الصبي مستند في سابق النفي بتبع العموم الا ان المراد صبي الجرح

2

م

لان صبي الجرح حلال والمعتبر التولد في الاما دون الكينونة فيه لا يتكلم الصبي وانتم حرم الحرم جميع حرام  
ومعلوم انما قال صاحب الكشاف صبي الجرح حلال للحرم وصبي الجرح حرام عليه انما استثناء رسول  
العدم على ما في بيان باذن العدة ولا يشهد اليه ولا يدل عليه المراد من الاشارة الى الصبي  
ان يشهد اليه ويجزئه والمراد من الدلالة ان يقول في مكان كذا صبيًا وعدم الصبي فيجوده فاما  
الاول لا يكون الاحال كونه من نيا بخلاف الثاني ومن قال الاشارة ان يشهد اليه الصبي باليد والدلالة  
ان يقول في مكان كذا صبيًا فلا شارة يكون في الحضور والدلالة يكون في الغيبة لم يصيب في نفسه  
الاشارة باليد وكذا في تخصيصه بالدلالة بقول المذكور وكذا في تخصيصه بالغيبة وقد شاك في  
الخطا اصرار من قال الاشارة تغضي الحصة والدلالة تغضي الغيبة ثم ان الاشارة والدلالة  
انما حرم لولم يعلم المحرم ان يكون لغوا فلا يحرم وقيل حرم مطلقا والصحح هو الاول بخلاف  
قائه عبارة المحرر في بيان ما خرج السنة في خبره انكم احرام وان يحل عليه قالوا لا قال فحلوا ما  
يقع من الجهاد في لغوا لم يحل شتم حل عتق قالوا لا قال فحلوا غيرهم في دلالة الجحالة المذكور  
على المطلوب نظر لان الدلالة على ان اشارة الحرم الى صبي تحرمه لا على انها تحرمه على الحرم و  
المطلوب من هنا انما هو الثاني لا يقال لا دلالة لغيبة على الاول فمقتضى على جحمة المفهوم وهو ليس  
بحجة عندنا في النصوص لاننا نقول بل مباه على ان تأخير حرم الجوارح الا ان كان في الحال يدل  
على عدم جواز الاكل عند تحقق واحدة من تلك الامور اذ لو لا ذلك لا يمكن في حاله فالا استدلال  
ما حير البيان بمفهوم التعليق وقد طرح بهذا صاحب الاسرار حيث قال فقل الاباحة يعني ملق  
رسول الله حرم الاباحة بعدم الاشارة حال اسوال من الاباحة فعلم ان الاباحة مع عدم الاشارة  
اذ لو كانت عامة ما حل احسن البيان خاصة وقت الحاجة اليه في هذا الكلام وبهذا التفصيل يتبين  
فانما قيل على ابي الاحول بعدم الاشارة والاعانة قل على انما من محظورات الامام حيث  
ظهر من ان المراد من الدلالة الدلالة بطريق المفهوم وان المراد من الدلول كونها من محظورات  
الامام وقد شاك في الاول من قال على حكمة على عدم الاشارة ولانه ابي ولان البيهق

انما الاستدلال

انما الاستدلال



الكثرة والدلالة ازالة الاسم عن العصبه وعوضه عن المفعول المذكور في الجمله نحو قوله  
روى في حطوط من سواد وبلق كان في الجمله توليد الجملتين قال ابو عبيد بن قيس في بيان ارب  
انحطوط فعل كانها وان اردت السواد والبلق فعل كانها فقال اردت كان ذلك لمكانه سهل  
لايسال وقد احسن من قال المثنى في التذكير سحره ومن قال المثنى في المذكر من الكثرة  
والدلالة والاعانة ازالة الاسم عن العصبه فدهس في زيادته قوله والاعانة لانها غير مذكورة في المسئلة  
انما ذكرها في الحديث وارتباط التعليق المذكور للمثنية في الحديث ولا يلزم قيسا والاول  
السراويل واحد وبني عجمية اعرابا واشبهت من كلامهم ما لا يفهم في معناه ولا كانه في  
معروف في الكثرة كذا قال سيدي بن قيس وروى البسة السراويل فترى  
وحامته مشرولة في رجله باربعين ويقال فرس يلقى سرول للذي يجازي في الجمل الى العضدين  
المتخمين والاعانة والاصل فيه ما روي البخاري في الصحيح بسنده الى سالم عن عبد الله بن  
رسول انه سمع ما يلزم من الثياب قال لا يلزم القميص ولا السراويلات ولا البس  
ولا ثوبان زعفران ولا درسين فان لم يكن ينفذ في ثوبين ولا يقطعها حتى يكونا مثل  
من الكعبين كان السراويل مما يجوز لبسه للمحرم وفيه زيادة اطباء ليس فيه كثرة فائدة  
فاجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على وجهه اجمال يعني في التفضيل وهذا من قبل اسلوب  
الحكم في الجواب لا في اللفظ كذا السراويل صفة اجمع للتعدد في نوعه فان بعضه يلزم تحت الثوب  
وبعضه يلزم فوقه فليقطعها اسفل من الكعبين عبارة الحديث حيث قال وليقطعها  
حتى يكونا مثل الكعبين فضع ولا دلالة في الاول على الترتيب فليضع من الرخصة في لبسها  
قبل القطع لما روي انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول في الحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سمع  
الاشياء ابي شيئا فان هذه الاشياء هي التي لا يلبسها البعض اذ لا يكون كذا الذي هو في  
في سياق النفي فلا يبعد الاستعراق بخلاف ما اذا كانت لا يلبسها فانه يكون الممنوع كونه  
سباق النفي فبعد الاستعراق وقال في اخره ولا اثنين الا ان يجد العبدان فليقطعها مثل

من الكعبين هذه العبارة غير مذكورة في الصحيحين ولا في سائر السنن ثم ذكر فيها بسنده  
ابن عمر هذه ولا تخفف الا ان يكون احد ليس لظلال فليلبس الكعبين وليقطعها  
الكعبين الكعب هذا المفصل الذي في وسط القدم فما قال هذا لان المراد فيها ذكر الوضوء هو  
الظلم انما في في الساق على ما مر بنا في كتاب الطبارة وهذا البيان غير متفق على النبي يوم ولا  
ما روي عن النبي به ثم لم يكن لما كان الكعب يطبق على كل من العصوين المذكورين اخذ في كل من العصوين  
بالاحتياط فان الاحتياط في الوضوء في كل على ان في في الجمل في كل على الثاني لفصل لقوله يوم اعلم  
الرجل في راسه رواه الدارقطني والبيهقي هو قوله علي بن عمر وطوال النبي به ثم عندنا حجة  
انما لم يخالف العباس وحدهما اذ لم يدرك بالمرأى واما الشافعي فيقول ان النبي صلى الله عليه وسلم  
بجحة عنده فالمراد بالمرأى انما لا يطبق على كل من العصوين كما في حديث ابن ابي ايم  
بن حرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال في الذي وقص خروجه والوجه والوجه  
ما كسبه لافاروي البخاري في صحيحه بسنده الى ابن عباس رضي الله عنهما ان رجلا كان مع النبي صلى الله عليه وسلم  
ناقة وهو يوم فمات فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم افسدوه بما وسدروا لغنوه في ثوبيه ولا تسفوه بطب  
ولا تخروا راسه فانما سمعت يوم القيامة نلبس لعدم التعرض في روايته لتخية الوجه لانها ولا اثباتا  
وبما ثبت انه لا يمسك للشافعي في البخاري في صحيحه ثوبين عدم حجة ما قبل وقال الشافعي يجوز  
للرجل غطه الوجه لما روي البخاري في صحيحه بسنده الى ابن عباس رضي الله عنهما ان رجلا كان مع  
النبي صلى الله عليه وسلم فقصه ناقة وساق الحديث في اخره والوقص كسر العنق وانما قلنا لا تعرض في الحديث  
المذكور لتخية الوجه لانها ولا اثباتا لان تخصيص الشافعي بالمرأى لا يدل على نفي ما عداه والشافعي  
وان قال حجة المذهب كونه لا يقول بالدلالة المذكورة وهل يقول عاقل تخصيصه بالمرأى ثم لا يكره  
يدل نفي على نفي رسالة ما عداه فان قلت نعم تخصيص الشافعي بالمرأى لا يدل على نفي ما عداه لكن عدم ثبوت  
عدم الوجه يدل على انه لا يمسك لظاهره فانه لا يقر في موضع من ان السكوت في مقام الحاجة الى البيان  
بيان قلت السكوت عنه غير كتم كيف وقد وقع البيان في روايته سلم وانما في ديان







بناء على ان هذا زيادة كماله لا وقد تقرر في موضوع ان مثبت الزيادة يخرج على سقمها و  
المصير الى القيس عند قيام التعارض بين الروايتين علي وجبه سند باب المتزوج وان  
المرأة لا يعطي وجهها قيل في نظر لان النبي يوم لم يشترع للمرأة كشف الوجه في  
الاحرام خصوصا عند خوف الفتنة وانما ورد النبي عن النقاب والعقازين روى البخاري  
في صحيحه من حديث ابن عمر انه قال في وجهها علي من كلام ابن عمر انه لا يدل علي  
الكشف اذا المراد بالاحرام وجهها عدم سترها بالمفضل علي قدره كالنقاب والبرقع كما لم  
ستره اليد بالمفضل علي قدرها كالقفاز وقد ورد ان اسماء بنت ابني بكره كانت  
تعطي وجهها وهي محرمة وقالت عايشة رضي الله عنها تعطي وجهها ان شاءت فالذي  
علم بالسنة ان وجهها كبد الرجل في محرمته ستره بالمفضل علي قدره لا السنة بالكم  
والمحفة وانما رويها وفائدة ما روي العرق في تغطية الرأس يعني فائدة قوله  
احرام الرجل في رأسه واحرام الرجل للمرأة في وجهها الفرق بين احرام الرجل واحرام  
المرأة حيث يجوز لها تغطية الرأس ولا يجوز له ذلك لانه يجوز له ذلك لا يجوز  
له تغطية وجهه في الاحرام في مقابلة عدم جواز ذلك لها فان قلت القسمة تعفي قطع  
الشركة قلت قد انقضت الشركة بتغطية الرأس ولتأني ان يقول من جاب  
المخالف الظاهر مما روي جعل احرام كل واحد منهما في محل خاص ولا خصوص مع الشركة  
ولهذا لما خص الوجه في المرأة بان احرامها فيه لم يكن في رأسها فكذلك في الرجل ولان النبي  
احوال الحرم علي خلاف العادة وذلك مما قلنا لان العادة في الرجال هو الكشف  
فكان الستر علي خلاف العادة بخلاف النساء فان العادة فيهن الستر فكان الكشف  
خلاف العادة وتوضيح ان اثر الاحرام في الكشف لا في الستر ووجه المرأة مستور عادة  
فاذا كشفته في الاحرام يظهر اثر الاحرام فيها ورأس الرجل مستور عادة فاذا كشفته  
يظهر اثر الاحرام فيه فتايق ما روي ببيان الفرق بينهما فيما يؤثر فيه الاحرام يعني ان اثر الاحرام

في وجهها

في الرجل كشف الرجل رأسه واثر الاحرام في المرأة كشف الوجه وكل من الاثرين مخصوص  
بموضوعه لا يعدي الي موضع الاثر اي ليس كشف الوجه في الرجل اثر الاحرام ولا كشف  
الرأس في المرأة اثره وعلي هذا انقضت الشركة التحتمية في المقام علي وجه القسمة  
علي الوجه المذكور في اول الكلام ومن قال فانين قوله عدم احرام الرجل في رأسه احرام  
المرأة في وجهها الفرق بين احرام الرجل والمرأة حيث يجوز للمرأة تغطية الرأس ولا  
يجوز للرجل ذلك لان الرجل يعطي وجهه في الاحرام ويبيانه ان وجه المرأة مستور عادة  
فاذا كشفته في الاحرام يظهر اثر الاحرام ورأس الرجل مستور عادة فاذا كشفته  
يظهر اثر الاحرام فقد خلط بين الجهتين فخطبهما لا يخفى علي ذي الفهم في محرمه المرام قال ولا  
يمس طيبا طيبا الطيب باله راحة طيبة والقائل موالص في البداية علي وفق ما في نسخة  
القديري لا القدوري كما توهم بقوله عدم اخراج البزاة من هذه العبارة فاني سمعت رسول  
الله يقول الحاج الشعث النفل والشعث بالكمس نفث وبالفق مصدر وهو  
انتشار الشعر ونفثه لعدم التعمد ولا يلزمه ان يكون غير الرأس كما توهم النفل  
من النفل وسوترك الطيحي توجده منه راحة كريمة وكذا لا يدهن لما روي يعني ان تحت  
المذكور انما فيه دلالة علي النبي عن الادهان لانه يزيل الشعث كان حقا ان يقول  
ولا يدهن ولا يمس طيبا لقوله عدم احراج الشعث النفل حتى يكون ثبات الوصف  
الاول دليلا للنبي الاول وثبات الوصف الثاني دليلا للنبي الثاني ولا شعور به انما  
اخذا البدن مقابل الرأس لان البدن من مجرد ما سوى الرأس سوى دكن النور  
الزمخشري في الفائق لقوله لا تعلقوا رؤسكم هذا النفس بعبارة النبي عن خلق الرأس  
وبدالتي النبي عن خلق شعر البدن لان النبي عن الاول كونه نائما يحصل الارتفاق بالارملة  
وهذه العلة موجودة في الثاني ايضا فيلحق به دلالة ومن قال في تقرير وجه الدلالة ان  
شعر الرأس مسحوق الامن عن الازالة كونه نائما يحصل الارتفاق بالارملة وهذا الخلف

في وجهها

في وجهها

في وجهها



موجودة في شعر البدن فيلحق به دلالة لم يصب في اعتباره حصول الارتفاق بالازالة نسبة  
استحقاق الامن له من خلق شعر البدن في معنى خلق شعر الراس من حيث الارتفاق فكأن  
الآية عبارة في خلق الراس ودلالة في خلق شعر البدن وذلك لان الشعر حيوة  
نامية فينبوا ويؤدوا فاذن في خلق الراس استحق شعر راس الامن عن الازالة فيترك  
في ذلك ما هو في معناه وشعر البدن في معناه فيلحق به في حق استحقاق البدن  
عن الازالة فقد زاد في عدم الاصابة وجه آخر حيث لم يفرق بين المعنيين المعبرين في المعنى  
استحقاق الامن عن الازالة وحصول الارتفاق بهما فينحق التحقيق الثاني بثبوت الاول  
ثم انه انبثت لشعر حيوة وهو خلاف المعقول والمنقول وكان حقه ان يقول بدل قوله  
حيوة نامية قوة نامية وفي هذا قد تجاوز الحد من قال لان له حيوة نمو وتزاد فصار  
كالصيد حيث استحق الامن عن التعرض وهذا المعنى موجود في شعر البدن فيجوز له وهذا  
قلنا لا يحل لمحم خلق راس غيره وان كان لا يزيل الشفث عنه فاما ان الشعر صار مانعا عن  
الازالة بسبب الاحرام حيث قال فصار كالصيد وكان حقه ان لا يتجاوز الحد بان يقول  
كما قال الفقهاء فصار كنبات محرم ثم انه لم يصب ولهذا قلنا ان حيث جرح ادنى التعليل  
على محل واحد ووجه التعليل واحد ولا يقص من حيث يقص منه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
فصلوا ان ربه كفارة من ليست للتعدية بل للتبعية اي لا يقص بعض حيث وانما لم يقل  
الامن شربه كنهه بالمد كودعه كتركه في التعليل لاني ذكره من عموم الدلالة لهما  
وكذا لا يقص شعره بانه ان العنق في معنى الخلق فيلحق به دلالة وهذا ما ذكره بقوله لانه اي ان  
العنق في معنى الخلق في كونه من مخطورات الاحرام ولان فيه ازالة الشفث بتعليل  
آخر وهو ان فيه حصول الارتفاق وهو من مخطورات الاحرام ومن هنا بين ان من ذكر هذا  
في توتر وجه الاستدلال في خبر الكتاب فقد عدل عن نهج الصواب حيث دخل ثانيا في التعليل  
في الاول فمائل وقضا الشفث قال ابو اسحاق الزجاج في تفسير قوله ثم ليقصوا

في قوله ثم ليقصوا

في قوله ثم ليقصوا

الشفث جاء في التفسير واهل اللغة لا يعرفونه الا من التفسير وكان حقه ان يقول الشفث جاء في  
كلام الله تعالى ثم قال قالوا في التفسير الشفث واحد من الشارب وتعليم الاطفا وشفث  
الابط وحاق العامة والاحد من الشارب ثم قال كانه انما خرج من الاحرام انما لا يحل وقال  
المطري في الغوب الشفث الوسخ والشفث ومنه جعل ثغث اي موضع ثغث لم يدس ولم يثقل  
وعلى هذا الكلام المص لا يخرج عن الاخلال اذ حقه ان يقول ولان فيه ازالة الشفث ثم قال عن  
ابن تيمية وقضا الشفث قضا ازالة نقص الشارب والاطفا وشفث الاطفا والاستحوا  
والتحفي ما فيه من الكثرة فان حقه ان يقول وقضا الشفث ازالة وقال في شرحه المقامات  
الحبري الشفث الوسخ من قطرب واللم وقضا ازالة الوسخ وفيه ايضا كما كان قلت  
اليس في غلبه من ابن تيمية وقطرب ودلالة على ان اهل اللغة تعرفون الشفث قلت الكلام في  
عرفانهم انما الشفث فينا نقل من الزجاج عرفانهم من جهة العرب العاربة على الفصح عنه الجوهري حيث  
قال في الصحاح قال ابو عبيد ويجوز ان يشفث به ولا يلبس ثوبا مصبوغا بوسر الكون  
صين اصغر وقيل طيب الرائحة وفي القانون الورس شئ امر قاني يشبه يحمق الزعفران  
يجب من اللبن وفي بعض النسخ ذكره هنا قال والعايل هو المص في البداية لا الامام القدوري  
لعوله م لا يلبس المحرم ثوبا زعفران ولا ورس عبارة احمد بن علي ما روى البخاري  
في صحيحه ولا ثوبا م زعفران ولا ورس وهذا لانه يمنع من الطيب فاذا استعمل  
الثوب المصبوغ بالطيب فقد استعمل الطيب ومن قال ولانه بدل قولنا وهذا لانه زاعما  
انه وجه آخر لم يصب كما لا يخفى على من نظر في قوله لان المنع للطيب باللون الا ان يكون غسلا  
قال ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه استثنى مما حرم على الجرم من ذلك  
فقال الا ان يكون غسلا رواه بسنده عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينقص شيء  
يشترطه بعد او لا يفرغ منه رايحة الطيب التفسير ان من قولنا من محمد والظاهر من تعليل المص  
بقوله لان المنع للطيب لانه احب ارا في منها قيل ان الفقهاء يقولون ينقص على صفة المني للقل

في قوله ثم ليقصوا

في قوله ثم ليقصوا



بفتح اليا، وضم الفاء، وسوخطا، وانما هو ينقص على ما لم يسم فاعله يقال نفث الثوب نفثه  
 نفثا اذا كثر ليعطاه عليه ومعناه لان يكون غسلا لا يقطع منه شيء من الصبغ بالنفث  
 والخطي الخطي فان النفث كما يستدل به من كثر الثوب كذا كثر استدل به الى الثوب على ما فتح  
 عنه الامام المطرزي حيث قال في المغزب النفث استعمل ليعطاه عليه من غير غزوة  
 يقال نفثه فانتفض ومنه الحديث ينفض به الصراط انتفاضة اي حركه ويرغره  
 او سقط وثوب ناقص ذهب بعض لونه من حره او صفة وقد نفث نفوذا حقيقة  
 نفثه صبغ والنفث عند الفقهاء التناثر وعن محمد بن ابي عدي اثر الصبغ الي غيره او تنفع  
 منه رائحة رائحة الطيب ومنه قوطم وما لم يكن نفث ولا روع وقوله الا ان يكون غسلا  
 لا ينفض الي هذا كلامه واما بان يوم ان استاده الي الثوب مجازا كما هو المتبادر من  
 ظاهر قوله وحقيقة نفث صبغ لان المراد منه بيان حقيقة الكلام باظهار المفعول الذي لا بد منه  
 من تمام الكلام على تقدير بوصف الثوب بالنفث بعد ما صرح انه متقد على هذا يكون  
 الصبغ المتناثر عند نفث الثوب منقوذا ويكون المقصود بالتناثر المصدر من المجهول  
 وللتبني على هذا قال بعد بيان حقيقة الكلام المذكور والنفث عند الفقهاء التناثر وهذا  
 التفصيل يتبين في ما قبل والثوب ليس بنافض وما توهم ان استدل بالنفث اليه  
 مجازا ومن ذهب الي هذا قال في بيان وجه الجواز بان استدل بالفعل الي الثوب ان كان  
 في حقيقة صاحب الثوب اي الا ان يكون الثوب غسلا لا ينفض الثوب صبغه  
 ولم يرد ان آخر كلامه في اوله لانه ظاهر في ثقلنا آتفا من الامام المطرزي ومبناه  
 على ان يكون النفث من استدل الي الثوب على حقيقة لا على الجواز ثم انه لا يخفى ما في استدل  
 المجازي الذي ذكره عن جيز القول لان مبناه على المباعدة وقصد بالانساب  
 المقام كما لا يخفى على ذي الا فله لم لانه لو لم لا يطيب فلا يكون في معنى ما ورد والنفث عنه  
 من الورس والزعفران المتعلق بهما ولهذا ان له رائحة طيبة وقدر النفث يمنع الورس

في قوله  
 النفث

الورس على ما تقدم بيانه ومودون المعصفر في الرائحة فيمنع المعصفر بطريق الكا  
 ومن هنا ظهر وجه الاستدلال بقوله لا يطيب المحرم ثوبا مسد زعفران و  
 لا ورس على منع المحرم عن لبس الثوب المصبوغ بالمعصفر قبل بني الخلاف على  
 ان المعصفر طيب الرائحة فقلنا نعم فلا يجوز وقال الشافعي لا يجوز ولا يذهب عليك  
 انه يلزم ح ان يكون اخلافا بينا وبينه في المحسوس والوجه فالصواب ان  
 يقال بني الخلاف على ان كل ما هو طيب الرائحة فهو من الطيب المنوع عنه المحرم فقلنا  
 من الطيب رائحة طيب الرائحة فلا يجوز وقال الشافعي المعصفر ليس من الطيب بل لونه  
 طيب الرائحة لا يلبس به من الطيب بخلافه في الكبرى لا في الصغرى قال في  
 البنايع لبس المعصفر محظور الاحرام عندنا اذا المعصفر طيب لان له رائحة طيبة وفي  
 موضع آخر منه والعط طيب لان له رائحة طيبة ولهذا يستحبه وينفذ برائحته وهذا  
 صريح في ان الكبرى المذكورة مستندة عندنا وعليها مدار الجواب في هذا الباب وقال في  
 يجوز للمحرم ان يلبس بالحناء لانه ليس بطيب لما روي عن عائشة رضي الله عنها  
 كان حليلي لا يحب يحبه وكان ومحبب الطيب ومن هنا ظهر ان الكبرى المذكورة  
 غير مستندة عندنا لاختلافنا في ان الحناء رائحة طيبة فراجع خلافا في المعصفر  
 ايضا الى منع كونه طيبا ومن المتصدين لشرح هذا الكتاب من قال ولما روي  
 عن عائشة رضي الله عنها كرهت المعصفر وقد فتح في الوطاء انكار عمره على طهته في لبس  
 المعصفر حاله الاحرام ولان له رائحة مستندة يصعب به الثوب فيمنع منه المحرم كما يمنع  
 من الزعفران لان احجاج السوء الثقل بالحديث بخلاف ما اذا كان غسلا وقدر  
 ما في كلامه من وجوه الخلل ما الاول فان قوله يصعب به الثوب اجبني في مقام التعليل لانه  
 فان ملأه على ان المعصفر رائحة مستندة واما انه مما يصعب به الثوب فلا دخل له في  
 تمام التقريب واما الثاني فان قوله لان احجاج السوء الثقل ظاهر في انه غافل ودلالة

في قوله  
 النفث

في قوله  
 النفث



قول النبي يوم لا يبس المحرم ثوبه زعفران ولا ورس على من المحرم من ثوبه  
 عصفور ومن استدلال المصنف عليه والافتحة ان يقول يدل ما ذكره لان النبي يوم منع  
 المحرم من ثوبه ورس وهو دون العصفور في معنى الطلب فمنه بطريق الاولي واما  
 اثبات فان عبارة اختلاف في قوله خلاف ما اذا كان عمدا يوافق مقامه فان المقام  
 مقام الاستئناس بالاكلا لا يخفى ومنهم من قال قلنا حديث الورس دليل العصفور بالاولوية  
 لانه فوق الورس في طب الرأية وهو مذهب عائشة رضى وقيد ان المفعول عن عائشة رضى  
 كرهها العصفور لادلاله فيه على ان مذهبها ان يكون لبس الثوب العصفور ماعلى المحرم  
 يبقى ههنا شئ آخر وهو ان دلالة حديث الورس معارض بعبارة حديث آخر وهو فاروي  
 ابو داود في سننه يسنده الى ابن عمر ان النبي يوم اذن للماء في لبس العصفور والاصل  
 عند التعارض ان ترجح العبارة على الدلالة ولا يابس بان يبين ويصلح الحمام يعني لا يصل  
 الاغتسال بعد الدلالة الاستدلال عليه بقوله لان عمر رضى اغتسل وهو محرم وذلك  
 ان يحرم الغسل لا يزال الشعث الا يري ان من دخل الحمام ولم يستبرأ راسه يزداد  
 ثوبا ويريد ويحتمل شئ ومن قال صلى ماروي في الموطا وصحح البخاري وسنن ابي  
 داود وسنن ابي ابراهيم بن عبد الله بن منة عن ابيه ان عبد الله بن عباس رضى الله عنهما  
 والمشورين مخبره رضى الله عنهما بالابواء فقال عبد الله بن عباس رضى الله عنهما  
 وقال للسور لا يغسل المحرم راسه فارسلني عبد الله بن عباس رضى الله عنهما الى ابي  
 الارضاري رضى الله عنه فبعت ثوبا من الغزيرين وموسى رضى الله عنه ثوبا من عليه فقال من هذا  
 فقلت انا عبد الله بن حنين ارسلي اليك عبد الله بن عباس رضى الله عنهما كيف كان  
 رسول الله يوم يغسل راسه وهو محرم فوضع ابواب يده على الثوب فطأ طأ حتى  
 بدل راسه ثم قال لانا ان يصب عليه مذهب علي رضى الله عنه ثم حررك راسه بيديه  
 فاقبل بهما رضى الله عنهما فقال هكذا رايته يوم يغسل فكانه فضل عن ان الكلام في اعتلال المحرم وسيله

في قوله  
 لا يبس

وغسل جميع بدنه لا في غسل راسه وهذا دلالة فيما نقله على الاول فامل ولا يابس  
 ان تستظل بالبيت وكذا بائنه والثوب لم يرفع على العود والمحمل يفتح احدى الميمن و  
 كالاخري اليهود الكبير وقال مالك في كبره ان يستظل بالفسطاط الفسطاط بفهم  
 الغاء وكذا بيت من شعر ذكره الجوهري وما استبرأه الغيرة عايد على الفسطاط لا  
 على الاستظلال كما توهم من قال في بيان الموصول المذكور من الاستظلال بالنطع و  
 الثوب ولما ان عثمان رضى الله عنه كان يضرب لفطاط في حراره في سندابين في شبيه  
 حدسا وكيع حدثنا الصلت عن عقبه بن حصبان قال رايت عثمان رضى الله عنه بالنطع وان فطاط  
 مضروب ويسفه معلق بالشجرة والظاهر ان الفسطاط يضرب للاستظلال وكان الحص  
 غافل عما روى ابو داود في سننه سندابين لم يحسن رضى الله عنه قالت حججت مع النبي يوم  
 فرأيت اسامة وبلال اذ احدهما اخذ خطام ناقة النبي يوم والآخر رافع ثوبه ستره من  
 اخر حتى ربي جرة العقبة وعاروي سلم والنسائي عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه وكان يلقى  
 علي شجرة نوبا او فطاطا تستظل به والافكان حقه ان يذكر ما في مقام التعليل لانهما اتوا  
 واظهرا في الدلالة على المطلوب ولانه لا يابس بدنه فاستبرأ بالبيت يعني ان الاستظلال  
 بالاعاليه كالاستظلال بالسعة وموسى بن جعفر بالاتفاق فكله هذا الا يري انه  
 يجوز له دخول المسجد والبيت وهذا لان احوام هو الابس ولم يوضه فيما ذكره ولو  
 دخل تحت استار الكعبة قال الحاكم الشهيد في كافيته وان دخل تحت ستر الكعبة حتى  
 غطا فان كان الستر نضر وجهه وراسه كرهته له وان كان متجافا عنه فليس عليه  
 بشئ وذلك لانه اذا تجافى يكون كالاستظلال بالثوب فلا يابس به والظاهر من قوله كرهته  
 له هو ان يكون اجوابا لمذكور رواية عن اصحابنا وقال صاحب البداية لا يعطى راسه  
 وغيره بما يقصده التغطية لان المحرم محرم من تعطيه راسه بما يقصده التغطية ولو حل على راسه  
 شيئا فان كان ما يقصده التغطية من لباس الناس لا يجوز له ذلك كاللبس ان كان

في قوله  
 لا يبس



ما لا يقصد به التغطية كما جازت وعدل بوضع على الرأس فلا بأس بذلك لانه لا يعد ذلك  
تلبس ولا تغطية الى هذا كلامه والظاهر من ان لا يكون باليس في تغطية الرأس بستر الكعبة  
وان احاطت باليس ووجهه لانه ليس بما يقصد به التغطية ولا يعد ذلك تلبس بل يعد تغطيا  
وبذلك وبأس بان يشذ في وسط الهيئتين الوسط بالحيث لا بالتكسين لانه اكم  
قال الجوهري في الصحاح يقال جلست وسط القوم بالتكسين لانه ظرف وجلست وسط الدار  
بالحيث لانه اسم وكل موضع صالح فيه فهو وسط بالتكسين وان لم يصلح فيه فهو  
وسط بالحيث وربما يسكن وليس بالوجه والهيئتان بكسر اللام لا يجعل في النفوس من  
الدرم والدينار من الهيئتين في الانف قال الامام الابي جاني في شرح مختصر الطحاوي  
ولا بأس بالتحكم شد الهيئتين والمنطقة ولا بأس بالتحكم وقال الامام ابو الحسن في القدر  
في شرح المختصر الكوفي قال ما كنت ان كان فيه نفقة فلا بأس فيه وان كان فيه نفقة غيره  
فكره له ان يشبه باليس فيكون الا ان في نفقة نفقة ضرورة في نفقة غيره انتهى  
وقيل بعد نقل قوله لا روي عن عاصم بن ربيعة عن عاصم بن ربيعة عن عاصم بن ربيعة  
ولسان ابن عباس روى كان يطلعه من غير قير وهما بين ان من قال ولنا ما روي عن عاصم  
انما سئل عن الهيئتين فقال او ثقب عليك نفقتك عن ابن عباس روى انه قال رخص ر  
رسول الله المحرم في الهيئتين شدة في حقها اذا كان فيه نفقة فقد جازت خلط بين وجهين  
المؤمنين في الخلط في المذكورة والحق والخبر ما تحت وقال قوم بل الحق شدة الازار كما في المنة  
ثم قال ذلك التماثل ولان المحرم لو منع من شد الهيئتين لاسوي في الحالين نفقة و  
نفقة غيره كما لم يمتلأ بل فيما نقله عن مالك بقوله انه يشبه باليس فكره الا ان  
في نفقة نفقة ضرورة في نفقة غيره فان ايجاب عما ذكره وقد خرج من الفرق المذكورة في  
الوجه المذكور في هيئتين وهو ان الظاهر من قول ابن عباس روى رخص رسول الله  
ومن قوله اذا كان فيه نفقة هيئتين يكون الاصل فيه الخطر ويكون الرخص بضرورة حفظ النفقة

في النفقة

في النفقة

النفقة وموجب تعليل احكامها الذي ذكره المص بقوله ولنا انه ليس في معنى لبس الخيل  
فاستوت فيه الحالان سواء يكون شدة الهيئتين بمنزل عن الخطر وان لا يكون وجوب النفقة  
فيه شرط لمن جمع بينهما حيث قال بعد نقله ما روي عن ابن عباس روى ولان الخطر هو  
اللبس وهذه الیس بلبس فصار كاستعمال الازار لم يكن على بصيرة كما لا يخفى ونقص  
التعليل المذكور بشدة الازار والرداء الخيل وغيره فانه مكره بالاجماع وليس في معنى لبس  
الخطير وبما اذا عصب العصابة على راسه فانه مكره ولو فعله يوما كما ملأ الزبد الصدق وليس  
في معنى لبس الخطير ودفع الاول بان الكراهة فيه ليست بنقص ورد فيه فهو ما روي عن رسول  
الله وما روي رجلا قد شد فوق ازاره جبلا فقال النبي ذلك الجبل وملك وشرط العمل بالحيث  
المعتول ما ورد في التمثل لم يتناول اذا اجابا بغيره بطل منه معتقل وذلك الشرط موجود فيها  
عن ومنفقد في مادة النقض المذكورة لا ودفع الثاني بان الكراهة فيه انما هو باعتبار تغطية  
بعض الرأس بالعصابة لا باعتبار الاستمتاع بطريق اللبس والمحم منوع عن ذلك  
فلا ينقص به التعليل المذكور ومن زاد على هذا في تقديره الدخ المذكور قوله الا ان ما تغطية  
جزا بلبس كيت في فيه بالصدقة فقد تركت شططا حيث اتي بالاحاجة اليه في هذا المقام كالا  
عليه ذي الاخرام ولا يغفل راسه ولا تحت بالخطي قال في شرح الطحاوي المحرم اذا قبل  
راسه او تحت بالخطي يجب عليه الدم في قول ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد يجب عليه القدر  
ووافق صاحب المنظومة حيث ذكر هذه المسئلة في مقالة ما خالف فيه الشيخ صاحبها  
فمن وهم ان اخلاف ابى يوسف خاصة فقد وهم ثم قال في شرح الطحاوي وروي  
عن ابى يوسف روايتان اخريان احدهما انه لا شيء عليه جعل بمنزلة الاكثان وروي عنه انه  
قال يجب عليه دمان دم لانه يعلل سوام الرأس وكان حقه ان يقول بدم  
قوله وروي عنه انه قال والاخرى ان يجاب وعلل ان اخلاف في خطي العراق لانه راجح طلبة  
واجبوا انه لو غسل بالخرص او بالصابون او بالاعاء القراح فلا شيء عليه لانه نوع طيب لا يعلل

في النفقة

في النفقة



معام الراس قيل بوجوه هذين العيين كمالين انجائية فوجب لدم عنداني حشنة  
 اذا غل اسب باخطيئي فان راكح طيبة وان لم يكن ركية وفي قول ابى يوسف عليه صفة  
 لانه طيب بل هو كالشنان وكنته تغسل الهوام وكان موجب ما ذكره الجمع بين الوصفين المذكورين  
 في تعليق احد الفرق بينهما تخصيص كل منهما باداة تعليق على حدث فاما كونه في صورة الشرح  
 جرح معنى كماله في الوهام بالتشديد جمع مائة وحى الدابة من ذوات الارض وادريها هنا  
 العمل وكثرة التلبية عقب الصلوة انما اطلق الصلوة لتنظم الغرض والواجب في الغسل وهذا على  
 وفق ظاهر الرواية على ما مضى عليه صاحب البدائع حيث قال وكثرة التلبية في ادبار الارض الصلوة  
 فرائض ومنافل وذكر الطحاوي انه يكبر في ادبار المكتوبات دون المنافل والغائب واجابا  
 بحجج التكبير في ايام التشريق والمذكور في ظاهر الرواية في ادبار الصلوات عامن غير تخصيص  
 وكما علمنا شرعا في صعد مكانا مرتفعا وقيل شرعا في بعض الشين جميع شدة ولا يناسبه وجعل  
 وادبا في المناسبات ان يكون شرفا يفتح الشين اولي راكبا الكركب هم اهل الجبل في  
 السردون غير ما من الدواب ولا يطلق على ما دون العشرة وليس بجمع راكب توهم و  
 القبول العترة في مفهومه ليست للاحتراز منها فهو انما ذكره لاجل الكلام يخرج العادة ولهذا  
 قال بعضهم يدل على ما ذكره واذلعي بعضهم بعضا وبالاخبار معطوف على ترك عقب الصلوة اي كثر  
 من التلبية بالاسحار وهذا لانه وقت مبارك يجاب بالدعوات فيه قال تم والمستغفرين  
 بالاسحار وقال بخبرناهم بسحر اي بدعاء السحر ولو قال او اسحر اي وضل وقت السحر  
 لكان اولى بغيره ان يذكر الاستيقاظ من منامه ايضا فانه مذكور في شرح الطحاوي  
 والبدائع ومن غفل عن هذا الوقت قال المحرم كثر التلبية في فته اوقات على ما ذكر في الكتاب  
 وزاد الاعمش عن حمزة رفسا دسا وموما اذا استغفل الرجل راحلة ثم ان ما ذكر في الكتاب  
 ليس مناه ماروي الاعمش عن حمزة ذلك كما توهمه من قال والاصل فيه ماروي الاعمش عن حمزة  
 انه قال كانوا يستحبون التلبية عند ست مواضع عند دبر الصلوة واذا استغفل الرجل راحلة واذا

ذكر في الرواية

في الرواية

في الرواية

واذا صعد شرفا واذا هبط واذا لقي بعضهم بعضا وبالسحار لان المذكور في الكتاب  
 نفسه ولو كان مناه ماروي الاعمش عن حمزة ذلك كما توهمه من قال والاصل فيه ماروي الاعمش عن حمزة  
 ان النبي عم كانا يمتي اذ لقي راكبا او صعدا او هبطا وادبا وفي ادبار المكتوبة وآخرا الليل ذكره  
 في الامام وقال النخعي كان السلف يستحبون التلبية في هذه الاحوال لان اصحاب رسول  
 الله علم كانوا يلبون في هذه الاحوال قولنا غفول عما روي عن النبي يوم انما كان حدة ان يقول  
 لان رسول الله لم كان يلب في هذه الاحوال والتلبية في الامام يعني وانما ان التلبية في الحج  
 كالتكبير في الصلوة او كما شرط ما فيها سنة فيؤتي بها عند الانتقال من حال الى حال يعني انها  
 ذكره في فعل في ابدا هذه العبادة ويكره اشائها فيمن فعلها عند اختلاف الاحوال كانا الصلوة  
 وانا ذكره على وجه التاكيد لما قدمه لانه لا يصلح وجها مستقلا ومن لم يتب لهذا غير صحيح  
 باداة التعليق وسرغ صورة بالتلبية قال ابن ابي بياان الاذكار والادعية مستحب فيها الاختفاء  
 انما يتعلق بالخير كما لا اذن الذي للاعلام واختبة التي يعقد بها عظم الناس وتعليمهم و  
 التكبير التي جعلت علامة للدخول في الصلوة والانتقال والقرارة التي امر المؤمنين باستماعها  
 واما التلبية فلانها في حكم ما يتعلق بالغير لانها اجابه لدعاء التحليل ثم كما ذكره ومن قال واما التلبية  
 فلانها من علامة العبادة فكانه لم يدر ان موجب تعليق هذا شمول حكم الحجج عامة الاذكار ومن  
 قال والتلبية للاعلام بالشرع فما هو من اعلام الدين فلم يدر ان هذا المعنى مخصوص  
 باول التلبية لا يوجد في التلبية عند تجديد الاحوال المذكورة سابقا ولو قال والتلبية شرع  
 شغارا وما شرع شغارا يست فيه الحجج ولو كان من ان انكار كالاذان والتكبيرات ونحوها  
 وسائر الادعية لم شرع شغارا وعلمه قد الى ما يقفه القياس لكان له وجه والاولي  
 ان يقال كان حكم القياس فيها الاختفاء لكن ترك ذلك استحسانا وجه الاستحسان الحديث  
 الذي ذكره المصنف ثم ان رفع الصوت فيها سنة فان تركه كان شيئا ولا شئ عليه فان قلت  
 اليس قد ورد الامر به في حديث خلا بن السائب الانصاري وهو ماروي عن النبي

في الرواية

في الرواية

في الرواية

في الرواية



بما ساد الى خلافه عن ابيه رغبان رسول الله ص قال تاتي جبرائيل ع م فامرني ان اعم  
الحائلي ومن معي ان يرفعوا اصواتهم بالاحلال وقال بالتلبية والامر بالوجوب قلت نعم  
مطلق الامر بالوجوب لكن قد يترك بذلك اذا دل الدليل على عدمه كالتدبير في فانه  
عبارة الافضل في الحديث الذي ذكره المص وتنت على عدم الوجوب بحيث والتفصيل بان  
يقال ان في التلبية وضاد هو انما هي ممة عند الميعات وسنة وقد مر بها في مذهب  
وسو كبر ما كانا اخذ فيها ثمرات وباني بها على اولا ولا يقطعها بكلام ومن قال ان  
الافضلية لما نعت الوجوب ثبت ما دون الوجوب وسواله لم يرب لان التلبية  
بذلك الوجه هو الاستحباب ودون السنية فان فيها خصوصية زائدة على مطلق الله  
لانتبت بدون المواظبة على النبي ص ومن خلفاء الراشدين رضوان عليهم جميعين  
لعولهم افضل الحج والبلح كذا في مسند ابن ابي شيبة عن ابن ساسة عن ابي جعفر  
عن عيسى بن مسلم وفي رواية احكامه على بكره ان النبي ص سئل اي الحج افضل  
قال الحج والبلح والمعنى افضل او اجمع شتم على هذا الافضل فعالة لا خفاء ولا خلاف  
في ان الوقوف والطواف افضل منها فالجح حق التقديم بالبيان للبلح لانه متقدم ذكره الله  
والمقام له ادس في الكلام لبيان الالة قصد عدم الفصل بين البيان والمبين معهما  
امكن كما هو اذ في التعليل والمعلل فانه اذا ذكر احوال المتقدم لعلل الاجبة منها لما ذكرنا ثم  
ان نجح على ما ذكر في كتب اللغة هو اسهل قال الجوهري في الصحاح وكحت الماء والدم انجحة نجاة  
اذ سبكته وانما الوادي ينحلي اي سبيله ومطر يحتاج اذا انصب جبا وما ذكره المص بيان  
المراد من البلح في الحديث على طريقة اطلاق اسم المسبب على السبب مجازا فان رافة الدم  
سبب تسهيل البلح ورفع الصوت بالتلبية قال الجوهري في الصحاح البلح رفع الصوت  
وقد جعجعا اي صوت ومضا عفة دليل على التكبيرة والمص راد بيان البلح المعهود  
ولهذا ايقده بالتلبية واذا دخل مكة ابتداء بالمسجد اي بالمسجد الحرام والمراد بالابتداء

في قوله

يد على الفور كما هو المتعارف من عبارة كمال الواقعة في كلام العادي وذلك بعدم الشروع  
في عمل آخر قبله مما لا بد منه او ما تقدمه لا لا بد منه في الدخول في المسجد فلا ينافيه فلا يراد النقض  
بتوضيعة رسول وم حين قدم مكة قبل الطواف على ما روى في الصحيحين عن عائشة رضي  
الله عنهما اول شيء بدأ به حين قدم مكة انه توضأ ثم طاف بالبيت ومن الغا طرين في هذا المأ  
من قال في شرح ما ذكر من الكلام يعني لا يستعمل بعلم آخر ولم يحسن في اطلالة العمل الآخر  
لان ذكره في سياق النفي في هذا العموم وقد عرفت انه لا وجه له ولان المقصود زيادة البيت  
اي الكعبة شرفها الله وموفيه اي في المسجد الحرام وليكن ان هذا الوجه فامر عن بيان  
اعتبار قيد الفور فلا بد في تمام التقريب من التفاهم مقدمة اخرى وهي ان الطواف بمنزلة  
الصلوة فلما ان حق من زاد المسجد ان يصلي فيه كما دخل بحجة المسجد كذلك حق من قصد  
زيارة البيت ان يطوفه كما وصل اليه ولا يضره ان يدخلها ليتأهل او غيرها فان قلت الضرر في  
دخولها لساكان محتملا فاجيب الى نفيه وانما الضرر في دخولها بخلافه فغير محتمل فواجب زيادة  
قوله او غيرها قلت لما كان مبني على ترك المعتاد وفعاله على تغيير العادات كان محتملا  
ان يكون دخول الحاج مكة على خلاف المعتاد فزيد قوله او غيرها دفع الالة لك اليوم اي لا يدخل  
النقص في حجة دخولها لساكان او غيرها هذا ما يجب جليل النظر والذي يجب دقيق  
النظر هو ان في الضرر عن دخولها بخلاف التاكيد نفيه عن دخولها لساكان فلهذا السوية بينهما  
وذلك انهم اذا ارادوا المبالغة في نفي المحتمل يعطون عليه نفي غير المحتمل باداة التسوية  
وليس قصد الى نفيه بل الى التبيين على ان ذلك المحتمل كذا في عدم الوقوع قطعا وقد سلك  
كثيرا هذه المسلك في الكلام العديم كما في قوله ثم اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا  
يستقدمون لانه دخول مكة فلا يخص باحدا لا كلام في عدم الاختصاص باحدهما و  
جواز الدخول لساكان او غيرها وانما الكلام في ان ذكره هو في لغة السنة فان المراد من الاثر  
المذكور والاضرار من تلك الجهة فالوجه المذكور لا يجدي نفعاً في دفع هذا المحتمل فكان حجة

في قوله



ان يتكلم بما روى النسا في ان النبي دم دخلها وبنها را دخلها في حجة بكارا وفي عمره  
 ثم يقول وما سواد في حق الدخول لاداء ما به الامام ما روى عن ابن عمر انه كان ينهني  
 عن الدخول ليل فليس تقرب السنة بل شغف على الحاج من السراق وروى عن عمر  
 انه دخل في رمضان لعمره واناس يصلون التراويح فعلى معهم وكذا روى عن الحسن بن  
 زهنا دخل مكة ليل فطافا ومن قال وانما دخل النبي لم تحارمنا السنة لا بالناس  
 على الناس ان ينزل وكيف ينزل بمعنى قول الغفول عن نزوله لم يلا هذا ليل يتوسم  
 الكراهة في الدخول ليل واذا عاين البيت كبر اي قال انه كبر اي من كل كبر في شرف المنظر  
 للتعبير ويدخل مكة كعبته المعظمة فيقيم من معنى كبر من هذا البيت بطريق البهجة من  
 ومن غفل عن هذا قال اي من هذه الكعبة المعظمة وحمل اي قال لا اله الا الله ومعناه التبرئ  
 عن عبادة الغير مطلقا ويلزم التبرئ عن عبادة البيت المذكور وهذا ايضا المعنى من قصد التبرئ  
 عن عبادة غيره خصوصا ومن لم يتفطن له قال ومعناه التبرئ عن توهم عبادة البيت ثم ان  
 التبرئ عن عبادة لاهن توهم الغير ملك العباد فلا وجه لزيادة عبارة التوهم ومن عطا ان  
 النبي دم كان يتوالى في البيت بعد تبرئ البيت من الكفر والفقر ومن ضيق الصدر  
 وعذاب التبرئ ويرفع يديه ومن اسلم نواحيه طلب الجمل بلا حساب فان الدعاء عند ربه  
 البيت مستجاب ويحمد لم يعين في كل اي في المبسوط بمشاهد الحج المشاهدين مواضع  
 الحضور جميع شهادته من شهادته كان اذا حضره من الدعوات الماثورة بالايدي  
 وعاجزا لان التوقير به في بلدته لانه يصير كن تكرر حفظه فينبغي ان يذكر الله تعالى كيف  
 بدله شرفا وان تبرك بالمقتول بها اي بالماثور من الدعوات من قدور عن ابن  
 عمر انه قال بسم الله والله اكبر وروى عن كحول ان النبي دم انظر الى البيت قال اللهم  
 روبيك تعظيما وتشريفا وتكريما ومهابة ووبرا وقال الفقيه ابو الليث في الخواص اذا دخل  
 الحرم يقول اللهم هذا البيت بيتك والحرم حرمك والعبد عبدك فوفقني لما تحب وترضى

طريق البهجة

طريق البهجة

طريق البهجة

واذا نظر الى البيت يقول اللهم انت السلام ومنك السلام حينئذ بتا بالسلام  
 اللهم زدنيك هذا تعظيما وتشريفا ومهابة ثم ابتداء بالحج والاسود ابتداء المسج  
 احرام بالصلوة بل بالسلام والطواف الا ان يكون الامام في الصلوة او خاف فوثق الكوفة  
 وان ابتداء من غير الحج لم يذكره محمد في الاصل واختلف المتأخرون فيه فقال بعضهم لا يجوز ذلك  
 وكبره الرقيات وقال آخرون يجوز الا انه ليس بترك السنة فما مستقبله ورفع يديه  
 ويطوف كعبته الى الحجر حد وتكبيره كذا في شرح الطحاوي ويستقبل بباطن كعبته القبلة عند  
 افتتاح الصلوة واستلام الحج وقوت الوتر وكبير العيدين ويستقبل بباطن كعبته الى  
 السماء عند رفع الايدي على الصفا والمروة وبركات وجمع وعند الحجرتين وذكره احكام الشهيد  
 في باب القيام في الغريضة من الكافي نقل عن ابي يوسف وكبره وهل لما روى كحول  
 ان النبي دم اذا دخل المسجد بدا بالحج الاسود فما مستقبله وكبره وهل ويرفع يديه لانا  
 هذا التكبير تكبير يفتتح به الطواف فيمنع الرفع كما كتبه الذي يفتتح به الصلوة لان الطواف  
 بالبيت صلوة لاحد الطحاوي سند الطحاوي من ابن عباس عن النبي دم قال الطواف  
 بالبيت صلوة لانا الله قد احل لكم المنطق فمن نطق فلا يعلق الا بغيره ومن قال ولان الطواف  
 بالبيت صلوة بزيادة الواو العاطفة راعا انه تعليل آخر لاصل المدعي فخطا خطأ كما لا يخفى لقوله  
 لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وروى الشيخ ابو جعفر الطحاوي في شرح الائمة  
 الى ابن عمر وابن عباس عن النبي دم قال ترفع الايدي في سبع مواطن في افتتاح الصلوة  
 وعند البيت وعلى الصفا والمروة وبركات وعند الحجرتين وفي شرح الائمة ايضا  
 سند الى ابي ابراهيم الخفقي قال يرفع الايدي في سبع مواطن في افتتاح الصلوة وفي التكبير  
 للفتوت في الوتر وفي العيدين وعند استلام الحج وعلى الصفا والمروة وجمع وعرفات وعند  
 الحائض عند الحجرتين فعلى هذا الاشكال لعدم الدلالة على نفي الزيادة واما على ذكره المص  
 فشكل لان مجموع المواطن المذكورة في المسنين المذكورين يزيد على السبعة وقد مر في

طريق البهجة



العلوة ما يتعلق بهذا فقد ذكر وذكر من قبلها استلام الحجر استلام الحجر فقال السلام  
وهو الحية ولذا كلف أهل اليمن سيرة المحبة معناه ان الناس يحسونه قال الزهري وقال  
في ديوان الادب استلم الحجر اذا لم يبق له ما يقبله واما تناول وعند الفقهاء الاستلام ان  
يضع كفيه على الحجر ويقبل به قال واسلمه اي قال المصنف في البداية على تحضر الامام ابي الحسن  
الغدوري لا الامام المذكور كما توهم والاصل في استلام الحجر روي في صحيح البخاري والسنن  
مسند ابي ابن عمر انه جاء الى الحجر فقبله فقال لي اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رأت  
ابني عم يتبلك ما قبلك مثل فبلغني انه عليه السلام قال اما الحجر فينفع فقال له عمر وما منفعة  
يا خن رسول الله فقال سمعت رسول الله يقول ان الله تبارك ما اخذ الذرية من خلق آدم  
وقررهم بقوله الست بركم قالوا اي ادع اقرارهم في الحجر فمن استلم الحجر فهو كجده والعهد  
بذلك الاقرار والحجر يشهد له يوم القيامة وروي الترمذي عن طريق ابن عباس عن ابي عبد الله  
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يشهد الاسود له عينا من يجران وان يظن به فبشهادته من استلم  
او استقبل ان استطاع من خزان يودي احد لما روي ابو جعفر الطوسي في شرح الآثار  
بسناده الى ابي يعقوب قال سمعت امير اركان علي عليه السلام في الحج عينا سنة وسبعين يقول  
كان عمره رجلا قويا وكان يزاحم على الركن فقال له النبي صلى الله عليه وسلم يا ابي حفص انك رجل قوي  
وانك تزاحم على الركن فتؤدي الضعيف فاذا رايت خلوه فاستلمه والاقبته وامسح  
بقبل الحجر الاسود ووضع شفتيه عليه وبكى طويلا فاذا هو به من الخطاب رده فقال يا عمر هذا  
شك العجرات حربة ابن ماجه وقال الحجر رده انك رجل يد عبارة الحديث علي باروا الله  
بن جبل يا عمر انك رجل قوي فلان زاحم علي الحجر فتؤدي الضعيف ان وجدت خلوه فاستلمه  
والا فاستقبله وهلل وكبر ولان الاستسلام سنة والخروج عن اذي السلام واجب  
والايمان بالواجب دليلان الايمان بالسنة اذا امتنع عنها حصل قد ترك الواجب لا فائدة له  
كما يظن الى موضع اختان لا فائدة واجب بانه من سنن الهدى فيقبل فيه ترك الواجب بخلاف

بخلاف الاستسلام ولان اخفا وهو الاستقبال ولا خلاف في ان وعلى كل واحد من علي والحسين  
يلزم العقوبة لتعليل المصنف اعلى الاول فلان لا بد في تمامه تعيد السنة بان لا تكون من سنن  
الهدى واما علي الثاني فلان لا بد فيه من تعيد بان يكون الواجب بخلاف ما روي في الاول  
من ان الواجب درجة اعلى من درجة السنة مطلقا فالصواب في الجواب ان يقال ان النظر  
الى موضع اختان حرام الاخذ بالضرورة فلا فائدة في النظر اليه وقت اختان ولا ترك الواجب  
الاخذ بالضرورة فاللزام انك في الحرية بضرورة اقامه سنة هي من شعائر الاسلام لا  
ترك الواجب لا فائدة لها والفرق واضح والمخروج هو الثاني دون الاول فاصل كالموجود في  
الموجود عود الفرق ما بين سائر الحجج الى منتهى من الفلكية في الكشاف والفرق بالفرق  
بما هو بالكلية الكفاية وهو من التمهيد لانه العنقود من العرب والمرا هذا هو الثاني في التمهيد  
مع شمران وموشعة من العنقود وهو عنقود الغل كما روي انه طاف عن ابن عباس  
قال طاف النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع على بعير يستلم الركن الحجج رواه البخاري في صحيحه وعن  
ابي الطفيل قال رايت النبي صلى الله عليه وسلم يطوف بالبيت على راحلة يستلم الركن بمحبة ثم يقبله رواه  
في السنن والحجج بكسر الجيم وفتح الجيم بعد اتمه السكتة المهمة عود معوج الركن كالمحيط  
واستلم الاركان يعني الحجر الاسود والركن اليماني واطلاق الجمع على الاثنين ليس بعرض  
ومن وهم ان الجمع باعتبار تكرار الاشواط فقد وهم وتخصيصها بالارادة هذا لا بد منه الا ان استلم  
غير ما على ما ياتي في الكتاب بيان ولا يلزم منه ان يكون الجمع باعتبار التكرار كما سبق الى  
وهم من قال في شرح ما ذكره يعني الحجر الاسود والركن اليماني وجمعه باعتبار تكرار الاشواط  
وانما قلناه لانه ذكر في الكتاب بعد هذا فانه لا يستلزم عرفا ما لا عرفان لجمعه وجه  
آخرة تسمى الباب ويسمى الملتزم وهي العزبة التي بين الحجر الاسود والباب فيطوف  
بالبيت سبعة اشواط اي سبع مرات وهي جمع شواط كاطواد وطود وهو روي  
مرة الى الغاية والاصل هنا ما روي البخاري في صحيحه بسناده الى نافع عن ابن عمر انه قال في



ثلاثة اشواط وثلاث اربع في اربع والعمره وان لم يقطع شيئا من ذلك استقبل استقبال  
 الحجرة مستقبلا رواه الترمذي والمعتبر عندنا استقبال الاكثر من قبل عند الاستقبال بل  
 كذا في الحجرة دون السجاء كما كان يفعل في سائر الادعية لانه في اصل الاستقبال جعل ما بين  
 اليك كذا في اليد ثم اخذ عن يمينه القائل هو المص لا القدروري كما توهم والضمير في يمينه  
 للطايف للبحر والمردبان جهة الطواف لا بيان مبدئية كما توهم لانه قد جعل بقوله ثم ابتداء  
 بالحجر الاسود وان افتتح من غيره لم يكره في الاصل فاختلاف المسافر ونه تعالى عنهم  
 لا يجوز تعذرا في الرقيات ووجهه ان الام بالطواف جعل في حق البداية فالجتي فكل ما في  
 بينا له في حق البداية به وقال في قوله يجوز لان الام بالطواف مطلق لكن في السنة  
 ما ذكر في الكتاب وانما قيد باليمين لانه لو اخذ عن يساره بعد بطوافه عندنا ولكن  
 عليه ان يعيد ما دام بكلمة وان رجع الى جهته قبل الاعادة فعليه دم وقال الشافعي لا يعتد  
 بطوافه لما روي انه عزم استلم الحجر ثم اخذ عن يمينه اما حديث البداية بالحجر والاخذ عن يمينه  
 ففي صحيح مسلم عن جابر بن عبد الله قال لما قدم النبي ثم بكى بدار بالحجر فاستلمه ثم مضى على يمينه  
 فزل ثلثا ومضى اربعاً واما حديث الاضطجاع ففي سنن ابى داود عن ابن عباس  
 ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته اعمروا من الجعرانة فركبوا بالبيت وجعلوا اوردته ثم  
 اباطهم ثم قدفوا على عاتقهم اليسرى وفي سنن ابن ماجه وجامع الترمذي عن علي  
 بن مسير بن وهب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مضطجاً بابه واخبروا المص جميع بين الحديث كما فعل  
 في الحديثين سبابة والاضطجاع انتقال من الضجع وهو العصد واخذوا اضطجاعا كمن  
 قد عرف انما الانتقال تبدل طاء اذ وقت الشروع فطبق ويسجد ان يضطجع قبل  
 الشروع في الطواف والاضطجاع ان يجعل رداءه نية بقوله ان يجعل علي تعين معنى  
 الجعل فلهذا الوجه تعدية اضطجع بنفسه في قوله وقد اضطجع رداءه ومن لم يلبس لهذا  
 الوجه خطاه في ذلك فقلد صاحب المغرب فانه قال تعالى اضطجع ثوبه واما بطوافه

في قوله

في قوله

في قوله

وقوله اضطجع رداءه هو وانما الصواب رداءه تحت ابط اليمين ويلقيه على كتفه الا ان  
 قال الجوهر في في الصحاح والاضطجاع الذي يؤمر به الطائف بالبيت ان تدخل الدار من تحت  
 ابطن اليمين وترد طرفه على يمينك وتبدي يمينك لاليمين وتغطي اليمين وسبقت  
 بذلك ابتداء الضبعين وهو ان يطايعا وهو سنة ولو ترك الاضطجاع والرجل لا يجب  
 عليه شي بالاجماع وقد نقل ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد مر نقله عن النبي وم قبل ذلك فلا فائدة  
 في الاجار عنه فكانه قصر بذلك التعليل بقوله وم سنة الا انه قصر بقصر ويجعل طواف من  
 وراء العظيم اي من خارجه والوراء اسم للجهة التي نوارها الشخص من خلفه وقدم ذلك  
 في الكشاف ومن قال ورا في الاصل صدر جعل طرفا ويضاف الى الفاعل في رداءه ما يترك  
 به وموقعه والى المفعول في رداءه ما يترك به وموقعه ولذلك عدي من الاضداد ونحو ذلك  
 عن قوله ثم قبل ارجعوا وراكم فان وراء اضيف فيه الى المفعول والمراد بالخلف لانه عظيم  
 من البيت العظيم اسم لبناء المحيط بالحجر فعيل بمعنى فاعل من العظيم بمعنى الكسر وهو موصوف ومردود  
 على صورة نصف دائرة خارج عن جدار البيت من جهة الشام تحت الميزاب ففي قوله فيه  
 الميزاب تواتر وقوله سمي حجرا منظوريا لا عرفت انه فرجة بين البيت العظيم والخطيم  
 نفس عليه الجوهري في الصحاح وقال المطرزي في المغرب والحجر الكسر ما احاط به العظيم ما يلي  
 الميزاب من الكعبة ومن الغاير في هذا المقام من قال في شرح ما ذكر من الكلام وسمى الخطيم  
 حجرا كسر الحاء المهملة وهذا الان العظيم من البيت والاخذ في ان التعليل من المعلن كالصبيح النور  
 وموسن البيت ليس بالحجر كمن البيت بل ستة اذرع منه من البيت واما عده لم يسن  
 الحديث عائشة رضى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ستة اذرع من الحجر من البيت واما ما ليس  
 من البيت رواه مسلم في صحيحه والظاهر من كلام المص هو ان يكون كل من البيت وكذا  
 الظاهر من قوله من البيت ان يكون كل من البيت فان العظيم من البيت هذا من قبل النقل بالمعنى  
 بناء على ما ذكرنا العظيم هو الحجر وعبارة الحديث فيما خرجه الطحاوي في شرح الآثار مسندا الى

انما في الاضداد ونحو ذلك

في قوله

في قوله



الى الاسود بن زيد عن عائشة رضي الله عنهما عن النبي قال من نجا بها حين سالت  
عن الحجر ثم قالت قلت ما منعهم ان يدخلوه فيه قال حجرت بهم الفقه وفي سنن ابى  
داود وجامع الترمذي عن عائشة رضي الله عنها قال كنت اجلس في البيت واصلي فيه واخذ  
رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي فادخلني في الحجر فقال صلى في الحجر اذا اردت دخول البيت فانما هو قطعة  
من البيت وان توكلت لشقه واخبر بنوا الكعبة فاخرجوه من البيت قال الترمذي  
حسن صحيح وفيما روى البخاري في صحيحه بسنده الى عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن عائشة رضي  
الله عنها الزيادة فقلت يا رسول الله الا تروى ما على قواعد ابراهيم وم قال لولا ان كان توكل  
بالكعبة لعلت وفي رواية عروة عنها رضي الله عنها لولا ان توكل حدثت بعد بحاليتها لامت بال  
مهم فدخلت فيه ما اخرج منه والزفة بالارض وجعلت له ما بين بابا شرقيا وبابا غربيا  
فلعلت به اساس ابراهيم وم فذلك الذي حمل ابن الزبير على خدمه كان عبد الله بن  
زبير رضي الله عنه في خلافة و بناء على ما احب رسول الله ان يكون عليه فلما قتل عاده الحجاج  
على ما كان يحبه عبد الملك بن مروان ومن دهم ان الحجاج طعنه براه حنث قال كره الحجاج  
بناء الكعبة على ما فعل ابن الزبير رضي الله عنه ففقد بناء ما عاده على ما كان عليه في الجاهلية فقدم  
فلهذا يجعل الطواف من وراء الحطيم اي فمما دل ما روينا على ان الحجر من البيت يجعل الطواف  
من وراء الحطيم حتى لو دخل الغربة التي بينه وبين البيت لا يجوز اي لا يحل له ذلك فليعلم ان  
يسود به على الوجه المشهور فان لم يفعل ذلك بل عاد على الحجر فقطع جاز وان لم يفعل ذلك ايضا  
حتى رجع الى حاله في حكمه في باب الجنائيات وبهذا البيان والذي اذكره المصنف ان  
قال كلام المصنف في هذا المقام واضمح غير محتاج الى البيان لم يقف على لم اذ ان استقبل  
الحطيم وحده لا يجزيه الصلوة جواب سؤال قد رتقده لو كان الحطيم من البيت لجاز الصلوة  
اذا توجه المصلي اليه لان شرط الصلوة التوجه الى شطر البيت وتقديره انما لا يجوز الصلوة  
اذا توجه اليه دون البيت لان التوجه الى البيت فرض ثابت بنقض قطعي وهو قوله ثم تولوا وجوهكم

شطره وما ثبت بنقض قطعي لا ياتي بما ثبت بدليل قطعي احتياطا لان فرضية التوجه بنقض الكتاب  
كان حجة ان يقول بنقض قطعي لان العبرة بكونه قطعيا لا بكونه من الكتاب لو كان منه ولم يكن  
قطعي الدلالة بل قطعي الدلالة لا يتم به التقريب ولو لم يكن منه وكان قطعي الحق والدلالة يتم به  
التقريب وقام الكلام في هذا المقام قد مر في باب التيمم فنذكره للاحتياط في الطواف ان كان  
وراء فعلمنا في كل من المقامين عوج الاحتياط كما هو الاصل فما يتعلق بالعبادة وذلك ان الحجر  
ان كان من البيت فقد ادى ما وجب عليه يقين وان لم يكن منه فلا يضره الطواف حوله  
ومن قال ينبغي ان يطوف حول الحطيم لم يخرج عما ينبغي عليه يقين لم يصح في قوله ينبغي ان يطوف  
منه عدم الوجوب وقد عرفت انه واجب و مرسل في السنة الاولى ان الاشواط من الحجر الاسود  
الى الحجر الاسود وقال سعيد بن جبير وعطاء وطاوس وبجاء لا يرسل في الركن اليماني والحجر  
واغايير من اجاب الآخرة وهذا السن يصح ما حدث الطحاوي مسندا الى ابى الطفيل وقال  
رسل رسول الله وم من الحجر الى الحجر وروى ابو داود في سنن بسنده الى ما نفع ابن  
عمر رضي الله عنهما من الحجر الى الحجر وذكر ان رسول الله فعل ذلك ثم ان سنده وقال ابن عباس رضي  
الله عنهما ليس سنة وذلك ان النبي لم اضطجع ورسل يعني وذلك ان المشركين اخلوا مكة في  
عمره الفضا وصعدوا الى جبل قمعقان وقالوا ان قمر نيزك لنا وحدثهم فاضطجع رسول الله وم  
ورسل رحم الله امرأته من نفسه طمعا وهذا المعنى قد زال وهذا ضعيف لان النبي لم رسل في  
حجة الوداع ومي بعد الفتح بدليل ما روى البخاري في صحيحه مسندا الى سالم عن ابيه قال رايت  
رسول الله وم حين تقدم مكة اذ استلم الركن الاسود اول ما طوف به بحب لثة الطواف  
من السبع وفيه ايضا مسندا الى ما نفع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال سعى النبي ثم ثلثة اشواط وسعى اربعة  
فالحج والعمرة وحده الطحاوي في شرح الآئمة مسندا الى جابر رضي الله عنه قال طاف رسول الله وم  
في الحج الوداع سبعاعمل من ثلثة وسعى اربعة فاعلم بحجزة الاحاديث ان الرسل من سنن  
الحج التي لا ينبغي تركها وليس صحيح السبب في الاصل ما قال ابن عباس رضي الله عنه ولكن نقول ان الحكم



مستغن من بقا السبب كما في ربي الجار سببه طرد الشيطان من ابراهيم ثم بقي  
ذلك وان زال السبب كما في الخافضة في صلوة النهار فانها كانت سبب مغالبة الكفرة وانما  
رسول الله يوم ما قال تموا الغوا فيه لعلمكم تغلبون وقد بقي واجبا بفعل رسول الله يوم وان زال  
سببه والى هذا اشار عمر رضي الله عنه لما اراد الرمل في طوافه فقال علام احدكم اني وليس بهنا  
من اراسه وكنت رابت رسول الله يوم ما فعله ابتاعه فان قلت ليس الحكم يمتد  
بانتهاء السبب على ما ترى كما في الزكاة في سقوط حصة المؤلف ولو لم يمتد الحكم يوم ومع  
الدليل لابع السبب فالاصل ان يبقى الحكم ما بقي الدليل وان زال السبب الا اذا كان في الدليل  
الي لتعيل الحكم سبب كما في المؤلفات فلو لم يمتد فان فيه إشارة الى تعيل الحكم ذلك لتأليف ما هو بهم  
فالاصل في مثل ذلك سقوط الحكم عند زوال السبب والرمل ان يعجز في شبهة الكفين المحرقة  
محرمان مخصوصين بحد الحركتان المتدافعتان الى جهة من المتقابلين فلا يلزم ان يكون احدهما الى  
قام الحازوا والآخر الى تحت كالأشياء في غير ذلك ان يكون المذهب بالجدب والدفع كما توهم  
كما لا بد من خبر بين الصفيان البارز من بين زالي قرنة للمحاررة والبخيرة هبة مخصوصة في الشيء  
يطهرها اصحاب الجلالة وذلك مع الاضطباع قد عرفت فيما سبق ان الاضطباع سنة  
في الاشواط كلها فلا حاجة الى عادة هنا على تقدير الاعادة ينبغي ان يعاد على وجه التعظيم لا بعادة  
الآتية ايضا وكان سببه اظها بالجلد اى سبب ورود ذلك للام الاعادة الحكم المذكور فلفظ  
بقي بعد زوال السبب على ما تم تفصيله حين قالوا حين ظرف زمان استيعاب لتعيل مكان  
حيث ظرف مكان وقد استعار له وانما قلنا انه استيعاب لعدم الصحة للظرفية لان الانها  
المذكور لم يكن وقت قولهم بل كان سبب تولمهم اصبحتهم حتى يترتب يقال فضاء المريض  
اي انكسر ويشرب مدينة رسول الله يوم كذا في ديوان الادب ثم بقي الحكم بعد زوال السبب  
لما عرفت ان الحكم يبقى ما بقي الدليل ولا يزول بزوال السبب فيه ردنا نعل ابن عباس وقد تم  
تفصيله في زمان رسول الله يوم على ما روي جابر وابن عمر رضي الله عنهما ان النبي يوم طواف يوم في حجة

التي خالفوا في قولهم انهم لم يمتدوا الى جهة من المتقابلين

حجة الوداع فزل في الثلث الاول ولم يبق من المسلمين احد بمكة وقبضه وتبعه في  
زمان اخلفه الراشد بن رضى فاتهم وسائر الصحابة بترفعوا ذلك بعد زوال السبب  
وبمخشي في الباقي من الاشواط على هيئة لانها هي الاصل في العبادة والرمل يترتب على  
خلاف القياس بفعل الرسول يوم واجبة بكسر طاء وفتح النون السكينة والوقار ففعل  
من الهنون هو المنقول من كل رسول الله يوم نقله مسلم وابوداود والسنن في ابن  
ماجد و احمد بن حنبل فان رضى الناس في الرمل قام اى وضع على قدميه ولا يتعد  
الى ان وجد مجالا للرمل لانه من سنن الطواف ولا بد ان له فيقف حتى يعمد على وجه  
السنن بخلاف استلام الحجر الاسود فان له بدلا وسواء لا يستقبل فلا يقف له اذا رزحه  
بل يكفي بالاستقبال اذا غدا الاستلام واستلم الركن اليماني والاصل في السنة  
الى اليمن والشمع يني وشا يني ثم حذفوا احديهما في السنة وعوضوا عنها الفاتحة  
التي كانت في وسو حسن في ظاهرها الرواية قال ابو بكر الرازي في شرح مختصر  
الطحاوي اما الركن اليماني استلمه فحسن وان تركه لم يضره في قول الجوهري رحمه  
والي يوسف وقال محمد بن مسلم الركن اليماني ويفعل كما يفعل بالحجر الاسود ولا يستلم  
غيرهما اى غير الركن اليماني والركن الذي فيه الحجر الاسود لان الاستلام على خلاف القياس  
قد ثبت بفعل النبي يوم وهو مخصوص بهما فيبقى الحكم في غيرهما على اصل القياس كان يستلم  
الركنين حديث الطحاوي في شرح الآثار منذ انما نفع عن ابن عمر ان رسول الله يوم لم  
يكن يركب هذين الركنين الاسود واليماني انا استلمهما في كل طواف ولا يستلم هذين الا في  
فما يشان رسول الله يوم لم يستلم غير الركن اليماني والركن الاسود لم يجز استلامها  
لان الله تعالى قال لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لعدم الدلالة فيه على عدم الجواز  
بل لما من ان القياس ينفذ في غير المقام اى باقى بعد فراغه من الاشواط السابقة  
مقام ابراهيم يوم وسوا الحجر الذي فيه اثر قدميه وفي بعض النسخ قال ثم ياتي المقام اى قال



المعنى في المتن على وفق ما في مختصر القدوري او حيث يسبح من المسجد لان الصلوة لا  
تختص بمكان ودون مكان قال في شرح الطحاوي على ركعتين الطواف في وقت يباح له  
 الطلوع ويدل على صحة هذا ما روي بوجوه الطحاوي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه  
 بعد طلوع الشمس وكان ذلك في بعض من العجوة رفر ولم يكن عليه احد فعمل محل الاجتماع فالتفت  
 قد ذهب يوم الى اياحة الصلوة للطواف في جميع الاوقات كما روي عن ابن عباس  
 عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يا بني لما فخرناك ولتيم هذا الامر فلما اتفقوا احد اطراف هذا البيت وصلى  
 احدى الساعة من الليل او نهارا فما الجواب عند قلت ان حديث المذكور معارض بما صرح به النبي  
 من النهي عن الصلوة عند الطلوع وعند انقضاء النهار وعند الغروب والبرهجة معنا كما تقرر  
 في موضع من الاصول ان الحرم يقدم على المبح في الجبل بالتاريخ ومن المتقدمين لشرح  
 هذا الكتاب من تعدى الجواب والتحقيق في هذا الباب في باقي الابواب كالمحقق  
 على ذوي الابواب لانعدام دليل الوجوب لا يخفى ما في تقدير تعليل من القصور فان العلم  
 دليل الوجوب ليس من خواص السنة بل يوجد في المستحب ايضا ويمكن ان يقال ان السنة  
 بمعنى الطريقة المسكونة في الدين ينظم المستحب عنده فكانه يقول لا خلاف في الاستسنة  
 بالمعنى المذكور فانما الشان في انه ابلغ حد الوجوب او يبقى في حد الاستحباب فاذا دل دليل  
 على الاول بغير الثاني وانما يعلم بالصواب ولنا قولهم واما الاستدلال بقوله  
 واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى بكس الخاء على صيغة الامر فيه دليل ان الآية يحتمل قيل له  
 من مقام ابراهيم موضع المسجد الحرام فامر باتخاذ مسجد كما كان من قبله واستوقف  
 على وجه تمام الاستدلال بها وانما يقع في الابرار وانما لها دلي الى الرشاد ولو قيل  
 الطائفة في بحث ومهاتن هذا الحديث لم يعرف عند اصحاب الحديث ولم يوجد في كتيبه  
 نعم فلهذا ما يماثل في الصحيحين وسائر كتب الحديث لكن مطلقا فلهذا لم يعلج  
 دليل الوجوب لا يقال الراوي اذا كان عدلا لا يضر عدم وجود الحديث في الكتب المشهورة

في بيان

في بيان

في بيان

المشهورة لان ايراد حديث علي بن ابي طالب في مقام الاستدلال به ليس  
 قبيل العقول لانا لوجه الصواب لا يجاب في هذا الباب بل ان النبي صلى الله عليه وسلم لا انتهى الى مقام  
 قراءته واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فكل ركعتين فقرأ فاتحة الكتاب وقيل يا ايها الناس  
 وقيل مواضع اخرى ثم عاد الى الركعتين فقرأ فاتحة الكتاب وقيل يا ايها الناس  
 صلوة كانت امثال الامم الله تعالى والامر بالوجوب وقال السدي وقراءة امر وان يصليوا  
 عند المقام واما قوله لا الا ان يطوع في جواب لا غير ابي جعفر قال بعد ما علمه الصلوات  
 الخمس على غير من فلا يعارض دليل الوجوب ههنا لاننا لم نذكر في الظاهر الامر  
 في باب العيدين من التمسك في سنة صلوة العيدين وما قيل في تحليل ان متروك الظاهر  
 انما اجتمع على ان صلوة الجمعة فرض وصلوة العيدين واجبة ليس بتمام لان صلوة الجمعة  
 فرض على الكفاية والمنفي في الحديث المذكور ما وجوب على سبيل العين فلا ينافي وجوب شي آخر  
 غير ما ذكره على سبيل الكفاية وصلوة العيدين وجوبها على احدى الروايتين عن ابي جعفر ثم انما  
 تجب عندنا على اهل اهل المصار والاعراب ليس منهم فلا وجه للاستدلال بوجوبها على  
 ان الحديث المذكور متروك الظاهر بل يجوز ان يكون حديث الاعراب قبل وجوب هذه  
 الصلوة فلهذا السعي لفتح به وهذا لان السعي على الطواف لا يجوز قبله ويكره  
 ان يفصل بين الطواف والسعي فصار بعض اشواط الطواف والاستسلام من كل شوط  
 سنة وهذا المعنى لا يوجد في طواف ما يكون بعده سعي لانه اذا لم يكن بعده سعي لا يوجد  
 الملقى بالاشواط فلا يعود الى الجهر وسعي طواف الحجية لان حجة البيت كحجة المسجد وسعي  
 ايضا طواف الاقفا وطواف اول العهد يعني العهد بالبيت مع قوله من انى بالبيت فليجبه  
 بالطواف وجه الاستدلال لعدم امر بطواف الحجية ومطلق الامر للوجوب وسيا بقا  
 تقرر وجه الجواب عنه بان الله تعالى ولما ان الله تعالى امر بالطواف حاصل ما ذكر من جهة  
 ايجابنا لا دليل على وجوب هذا الطواف لاني في الكتاب ولا في السنة والنسك مما لا



سأعبر في هذا فيثبت أنه ليس بواجب في الامام المطلق لا يتحقق الكثرة يعني أن  
نفس الكتاب سكوت عن إيجاب هذا الطواف ونقص الحديث لا يدل عليه بل الظاهر  
منه الاستحباب فالمراد بتقريره في الكتاب بيان سكوتة عن الإيجاب لا بيان دلالة  
على عدم الإيجاب كما سبق لي وهم من اعترض هذا بوجوده تحريمه حال الخصم أن يقول  
بأن الامام المطلق لا يتحقق الكثرة لكنه لا ينافي في دلالة فيما ذكر على عدم وجوب التكرار  
فلا يمتنع جهة على عمل بخلافه على أن الاستدلال على الوجه المذكور على تقديره عام كما  
ينبغي وجوب هذا الطواف ينبغي وجوب طواف الصدور وجوبه سلم عند استدلال  
ثم إننا نرى الاستدلال المذكور منع الزيادة على النفس بخبر الواحد ومما غاب عن علي بن  
تمام ما ذكرنا لو لم يكن فرق بين الواجب في الغرض والعزق ظاهر وهذا لم يلزم ذلك  
المذكور في القول بوجوب قراءة الفاتحة في الصلوة بقوله عدم لاصولة الأبحاث الكتابية  
وقد تم فصل هذا في كتاب المساواة وإنما قلنا وتحريره لأن كلامه وهو هذا قلت هذا  
استدلال ضعيف لأن العالم أن يقول سلمنا أن الامام المطلق لا يتحقق الكثرة وسألنا  
أيضا أن طواف الزيادة هو المأمور بقوله ثم وليطوفوا لكن لا نعلم أن لا يكون طواف السنة  
واجبا بدليل آخر يوجب هذا قلنا بوجوب طواف الصدور وإن كان قوله ثم وليطوفوا في الفاتحة  
أكثرنا على أن نقول ما كمالا عن الغرض في طواف القعود بل نقول أنه واجب بدليل آخر  
وبين الغرض والواجب فرق فلا يثبت التكرار وإنما رواه سماء بحجة جواب عن استدلال  
المخالف بحديث يعني أنه لنا لا علينا لما في عبارة من الدلالة على أن الامام لا يستحب له  
للعجب وذلك أن التسمية في اللغة اسم الأكرام بتدني به الإنسان على سبيل التبرع  
ولهذا لم يكن تحية المسجد واجبا بقوله عدم من دخل مسجدنا فليتحية بركعتين والعزق بينهما  
لوجوب أحدهما دون الآخر في حكمه ولا يرد على ما ذكرنا أنهم قالوا الوجوب رد السلام مع أن  
الوارد في قوله ثم تحية بأحسن منها الامام بالتحية لأنه وجوب ليس بملك لأنه لا إله إلا الله

لا تصلح دليلا لأن الوارد فيها الامام بالتحية حسن وهي ليست بواجبة وإنما وجوبه بالاحاد  
العارضة في هذا الباب والله اعلم بالصواب وأما الجواب عنه بحمل قوله ثم تحية على أن كلمة  
فليس بصواب وإن حفظه بال بعض في الباب لأن شرطه تقدير الحقيقة والشرط  
المذكور منع هذا لأن معنى الحقيقة للعبارة مناسبة للمعنى ولا يلزم من الكلام فلا يساغ  
للعذر عنه كما لا يخفى على ذوي الفهم وليس على أهل طواف القعود أهل مكة في حق طواف  
القعود كما جالس كما لم يكتف في المسجد في حق تحية المسجد ثم يخرج إلى الصفات  
عليه حتى يثبت هذا كجبة وذلك لما روي في السنن عن جابر رضي الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
من الباب إلى الصفات فلما دخل الصفات قرأ ان الصفا والمروة من شعائر الله وقال بدأ  
بأبدا الله ثم فبدأ بالصفا فرقا عليه حتى رأى البيت فكبره ثم ووجهه قال في البداية للعود  
على الصفا والمروة سنة فيكره تركه ولا شيء عليه وفي الدراية ولو بدأ من المروة بعدد بقائه  
ولكن يجب عليه عادة الشوط الأول يقع على الوجه المشروع ولا يعذر به عند الشافعي  
حتى يكون البيت عزالي منه أي بحمل يتعلق به الرواية من الصاعد هذا على التوسع الشافعي  
والأما تغييره والاعتقال من حال إلى حال في جانب المراءى دون المراءى قال ثم يخط نحو المروة  
أي قال المص في البداية على وفي ما قال للامام القعود في تحضره ومن ومن أن الفقيه يرجع إلى  
الامام المذكور فقد وهم يقال يخط نحو فلان إذا نزل من رجا سجدتها إليه ومن قال في شرحه  
ينزل من الصفا فاصدا نحو المروة لم يرد أن لا وجب الزيادة نحوه لأن القصد إلى الصفا نفسه فإذا  
بلغ الوادي مثل أن يطن الوادي بسا سول ولم يبق له أن لا يجعل له ميلان أحمر وأحمر  
لنعلم أنه بطن الوادي فيسمى الجحجح فيما بينهم كذا ذكر خواهم فإذ في بسوط وقيل أصل المليون  
أمر سعى بين المليون الأخير من هذا على طريقة القليب لما عرفت أن المليون ليس من أحضر  
قال في البداية فإذا كان عند الميل الأخير في بطن الوادي سعى حتى يجاوز الميل قال في النسخة تأخر  
السعي بين الصفا والمروة إلى طواف الزيادة أولى بكونه واجبا فجعله تابعاً للغرض أولى



كمن العلماء رخصوا في بيان السعي عقيب طواف القدوم لان يوم النحر الذي هو وقت الطواف  
 الربابة يوم تغفل عن النجس ودرى بالجار ونحو ذلك فكان في جعله بالغا لسنة وهو طواف القدوم  
 تخفف على الناس الى هنا كلامه وقد مر ان سنية طواف القدوم في حق الانا في ما ذكر من  
 وجه التخييف مع ميل السعي المذكور عقيب الطواف لمنهون انما هو في حقه قال وهذا شوط ابي  
 قال المصنف في البداية والاكشادة الى ما ذكره قبل هذا من قوله سعي الجبلين الاخر من سعي  
 ثم يمشي على حذو حصى، فالمرور فيصفه عليها بفعل كما فعل على الصفا قال صاحب الخبر لا  
 خلاف بين اصحابنا في ان الذاب من الصفا الى المروة شوط محسوب من الاشواط السبعة  
 واما الرجوع منها اليه هل هو شوط آخر أم لا روي في الأصل الى ان شوط آخر وكان الطواف  
 لا يعتبره شوطا آخر والاصح انه شوط آخر انتهى فمن وعى ان في رواية الطحاوي والسعي من الصفا  
 الى المروة ثم منها الى الصفا شوط واحد فيكون اربعة عشر شوطا على الرواية الاولى وينبغي تختم  
 على الصفا فقه وعلم اما اذا قلنا ان الطواف لا يعتبر الرجوع الى الصفا فلهذا في هذا  
 السعي العاجز يقول ان الحاجة اليه يحصل شوط آخر من الصفا لا يكون شوطا او بعض  
 شوط اذا الشوط عنده هو الذاب من الصفا الى المروة وقد سبقه الى الوهم المذكور الامام  
 الاصبغاني حيث قال في شرحه لمحققر الطحاوي وسيدنا بالصفا ويختم بالمروة وبعد البداية شوطا  
 والعود شوطا آخر وقال بعضهم بعد البداية والعود شوطا واحدا ثم قال ومكنا ذكر الطحاوي  
 لانه قال يستاء في كل مرة تنفعا بالصفا ويختم بالمروة ولم يدرك ما نقله عن الطحاوي صريح في انه  
 لم يجعل العود جزءا من شوط مضرورة انزع لادب من الختم بالصفا فالاستدلال بالمنقول المذكور  
 على ان الشوط عند الطحاوي يجمع البداية والعود من قبل الاستدلال بما يدل على بعض  
 المدعي واما ثانيا فلان الختم عنده بالمروة لا بالصفا على ما بينت عليه مرارا وقوع به سمك سنة  
 وجهارا فقولنا ونقع الختم على الصفا وسمم منه وقد سبقه اليه الامام السرخسي حيث قال  
 في المبسوط والاصح ما ذكر في كتاب لان رواة سكت عن قول الله عموما اتفقوا على ان طوافها

في المروة

بينهما سبعة اشواط وعلى ما قاله الطحاوي يصير اربعة عشر شوطا فان سني قوله يصير اربعة عشر شوطا  
 على ان يكون الختم عنده بالصفا والعجب من ان يكره الرازي انه بعد تختمه بان الختم عنده بالمروة  
 يقول كما قال الامام السرخسي وذلك انه قال في شرحه لمحققر الطحاوي والعود يري وقد روي  
 عن النبي صلى الله عليه وآله ما ذكره الا قوله يري في كل مرة بالصفا ويختم بالمروة فان هذا غلط ويحيى على هذا  
 اربعة عشر شوطا واما عليه سبعة اشواط ولم يدرك ان سني الذي زعمه على ان يكون الختم عند  
 الطحاوي بالصفا بعد الصرخ بان الختم عنده بالمروة القول بلزوم ما ذكره غلطاهم ولقد مر  
 من قال لا تعد مرة على تحطه احكاما كليا يحيط بها من اخذ خاتك بقية من سني من هو ان لا  
 على حقيقة ما هو المشهور بتعلق رواية منك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على ان طواف بينهما سبعة اشواط  
 ليس بتمام لان الطحاوي ايضا يقول به انما خلافة في حاله شوط فانه يكره دخول الرجوع من  
 المروة الى الصفا فلهذا على خلاف ما هو المشهور فروي عنهم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انما يقوم  
 حجة عليه ان لو كان الشوط في روايتهم مقسرا وليس كذلك وانما كان الخلاف محال  
 لان مثل ذلك ليس مما تدرك بالراجح اعطاء بنية السماع وقد قال بعضهم ان اهل الحديث  
 اوردوا في عامة كتبهم ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم سعي بين الصفا والمروة سعي واحد ولم يذكر وان البداية من  
 الصفا شوط والعود من المروة شوط فيجوز ان يكون طواف النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ما قاله الطحاوي  
 ويجوز ان يكون على ما قاله سائر الفقهاء وعلى الاول يحصل الخروج عن العهد بيقين فيكون  
 الاحد به اولى واما على قول ذلك البعض في توجيه ما قاله الطحاوي ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما روي في  
 الصفا قال بنده بما بدا الله ثم رواه جابر في السنن مراده عموما ما ذكر قوله ان الصفا  
 والمروة من شعائر الله فيعلم منه ان يبدأ من الصفا في كل شوط لان الحديث يطلق يشمل  
 البداية في كل شوط فاذا كانت البداية في كل شوط من الصفا يكون المص من الصفا الى المروة  
 والعود من المروة الى الصفا شوطا لا محالة فلهذا لا يلزم من كون البداية في كل شوط  
 من الصفا ان يكون المص من الصفا الى المروة والعود منها اليه شوطا واحدا لاحتمال ان يكون

في المروة

في المروة

في المروة







الاجتناب وان كان مفهوما بحسب الفعل مجرد عدم المحرمة والكلالة نعيم الواجب المندوب  
 لا يقال ان قربة كونها من شعائر الله ربما دفع الاباحة لانا نقول لا يتجوز السؤال بانه لا  
 في نفي الاجتناب بعد اثباتها من شعائر الله بل ربما لا يتلوا ان احدى مراتب الاول الذنب  
 وغاية الثاني الاباحة نعم لو قيل في رد ذكر ان رفع الاجتناب غير منصرف الى السعي نفى الوجود  
 الصيغ في محل الطواف بغير شرا اليه ما قالوا في سبب التناول من اساف كان على الصفا  
 وما لم على المودة وكان اهل الجاهلية اذا سعوا مسجوما فلما جاء الاسلام وكسرت الاشياء  
 وتخرج المسلمون ان يطوفوا بهما فتركت نظيره ان تكون في الثوب نجاسة بسيطة  
 ولا ثوب له غيره فقلل الاجتناب عليك ان يصلي فيه فان رفع الاجتناب يرجع الى مكان النجاسة  
 الى الصلوة بها والى هذا اشار الشيخ بقوله انما قال فلما جئنا ح عليا ان يطوف بها وهو  
 طاعة من حيث انه جواب لمن توهم ان فيه جناحا فبين كما عليه قل بوندما ذكره المص  
 ما في صحت ما من مسعوده وابقى رفته فلما جئنا عليه ان لا يطوف بها وهو وان لم يثبت قرنا  
 لا ينزل عن الخبر المسموع عن النبي ثم وجهه اندفع ما ورد عليه من انه لو اراد الاباحة لقل  
 ان لا يطوف بها الا اذا عدلنا عنه عودا لغيره من وكذا الاشارة فيما قبله الى الاستعمال  
 فالما لم يمتدح الاستعمال لم يرد لول النص في الايجاب اى في حقه فان موجب استعمال  
 الاجتناب عدم الايجاب فمن ومن المعنى تركه العمل بظاهر النص في نفي الايجاب  
 فقد وسم وعدل عن سنن الصواب وما فهم ان التقييد بالعدول الى ما يناسب معلقة بالاستعمال  
 دون نص الكتاب واما من قال في تخرج هذا المقال الا ان اشتبا الوجوب بخبر الوارد  
 فقد ضل الى ضلال وكانه لم يدري معنى قوله ثم معنى ما روي كتب استحبابا ثم ان الخالف  
 يوافقنا في هذا القدر من العدول وانما يخالفنا في الزيادة عليه لانه في غير القول  
 بالركنية فالعدول المذكور بالايجاج ولظهور هذا من المساق لم يرض المص لبيان  
 وجهه حرجا لعملا على انها من تقاضى الكلام ومن لم يتبين هذا نعم لم يسكو

في قوله  
 في قوله

في قوله

في قوله

عنه وقيل في وجه العدول ان كان علما بقوله من شعائر الله لان الشعائر لا يسع تركها  
 وذلك بخلاف شعيرة وهي العلامة والموضع ان يكون علما اذا احقق به فرض مودعي فيه  
 فاول لاية يدل على الغرضية وانما ما يفرضها فقلنا بان فرض علما لا علمنا وهو الواجب  
 وفيه نظر ومن زعم على ما ذكر قوله وكان فيه نفع من كل واحد من الغرض والاستحباب  
 فقد عدل عن سنن الصواب كما لا يخفى على ذوي اللباب ومنهم قال بطلانه بين  
 الغرض والمباح ولم يدانح لايتم التقريب لان المستحب ايضا بين الغرض والمباح  
 واما احتمال ان يكون العدول علما روي من الحديث فلا يرضيه المص على ما نهت عليه  
 فيما سبق وسبب نزول الآية ما ذكره الواحدي عن ابن عباس رفعه قال كان على الصفا  
 صمغ على صورة رجل يقال له اساف وعلى المروة صمغ على صورة امرأة تدعى نائلة زعم  
 اهل الكتاب انهما زنيا في الكعبة فنهى الله عنهما ووضعوا على الصفا والمروة ليعتبر بهما  
 حالة المدة بعدا من دون الله ثم كان اهل الجاهلية اذا طافوا بهما مسجولا  
 فلما جاء الاسلام وكسرت الاشياء لم يمتدح كره المسلمون الطواف بهما لاجل الصفتين فا  
 نزل الله في هذه الآية فان قلت السمس في ايجاب شي عنى عن بيان عدم الاجتناب فيه  
 قلت لا يجوز اجمع بين الوجوب ولزوم التبعية كما في قول المحلل الصائل على ان الواجب  
 منها السعي بين الصفا والمروة والمنعى الاجتناب في طوافها ومن هنا يتبين وجه الخلل في تقرير  
 الاحتجاج من قبله لان مناه على عدم الفرق بين محل السعي الواجب متعلق الطواف  
 الذي نفي عنه الاجتناب ولان الركنية لا يخفى ما في هذا التعليل من العصورا دلالة من انتفاء  
 الركنية بثبوت الوجوب فلا يتم به المطلوب نعم يتم به الرد لقول الخالف اللهم الا ان  
 يقال ان من قبل الاحتجاج بعدم القابل بالنص ثم معنى ما روي بضم المراء ومن قال ابي  
 درويش الشافعي فكانه ظن ان من رواه الحديث المذكور ثم ان تصدى المص بتاويل  
 دليل على بقوله فالتجمل عليه ما قيل بما لا اعرض عن الاستدلال به فانه لا يكون خبرا واحدا ليدل على

في قوله  
 في قوله

في قوله

في قوله

في قوله



الوجوب دون الركنية فالرفع اجواب عند بان اعراضه عند لان رواية ضعيف والصلوة  
اجواب ما استقف عليه باذن الله كعب استجابا فان قلت لا حاجة الى التاويل  
بل لا وجه له فان الوجوب والاستحباب على صلح اهل هذا الفن لا يحتاجان وقد مر ان  
الكتاب واجب عندنا قلت بل الكتاب ومواسي بين الصفا والمروة اي المشي  
بسرعة مستحب ان الموجب عندنا اصل المشي بينهما ومن مناهج احوال الموعود  
وكان تنوّل الامر بقوله فاسعوا للوجوب في اصل المشي ولان في وصفه والنج  
بين معني الامم بخوار اذا كان في مجلس على ما في كتاب الوصايا وهذا الاعتبار الدقيق  
قد خلق على النحل من ائمة الفروع والاصول فلهذا لم ينقل عنهم كلام من هذا النوع في محل  
من الحال المحتملة كما في قوله تعالى يعني على قول من قال ان الآية المذكورة غير منسوخة وانما  
اختاره المصنف لان التوفيق بين النصين هو الاصل ولا يصح ان يتنازع احدهما بالامر  
الا عند الضرورة الامر لان الامر لا يقتضي التكرار وما كبر وجوبه من الصلوة والتكليف  
ونحوها فانما تكرر لان الشارع علق وجوبها بباب مسكرة والتغفل بالسرعة في شدة  
الشدة بالنفس على خلاف القياس لان معنى العبادة على السكوت فلا مسامحة لاثبات مشروطة  
تكراره بالقياس معام الناس فيها اخرج الى بي من جملة ما جعله الناس فيها كبقية الاحرام  
بالجوامع والافاضة فلت مما يعلمهم فيها لعلهم في الخطبة الثانية فعلم من هذا ان  
المصنف ترك ما حجة الذكر وذكر ما حجة الترك فالحاصل عبارة فالحاصل لم تصادف محله  
في المصدرية تفصيلا بالنظر الى ما سبق ولما حقه ان يقول ولهم لان زولنا لانها ايام  
الموسم بل لان يوم التروية يحرم بالجمع ويوم عرفة يقف ويوم الغرطوف بالبيت وفريق  
الجمع هذه الاشياء بخطب في كل يوم ياتي بنرض منها والثانية عرفات حل مجلس بين  
هنا بين الخطبتين دون الاولى والثانية ولا وجه لادفع ان النبي لم يخطب على ناقته يوم عرفة  
فلا يصح ان يخطب بينهما وهو على الناقة ولا منبر بعرفة فيقال لعله خطب عليه فجلس

هذا هو الوجه في قوله تعالى يعني على قول من قال ان الآية المذكورة غير منسوخة وانما اختاره المصنف لان التوفيق بين النصين هو الاصل ولا يصح ان يتنازع احدهما بالامر

هذا هو الوجه في قوله تعالى يعني على قول من قال ان الآية المذكورة غير منسوخة وانما اختاره المصنف لان التوفيق بين النصين هو الاصل ولا يصح ان يتنازع احدهما بالامر

هذا هو الوجه في قوله تعالى يعني على قول من قال ان الآية المذكورة غير منسوخة وانما اختاره المصنف لان التوفيق بين النصين هو الاصل ولا يصح ان يتنازع احدهما بالامر

فجلس فيقيم بها وهذا الاشارة الى ما فهم من كلمة ثم الدالة على تراخي التوجه الى وفات عن  
اداء صلوة الغرطه وسواها من التوجه المذكور من طلوع الشمس ومن شبه لهذا قال في شرح هذا  
التوالي في الجواب في وفات بعد طلوع الشمس هو الاولى ولولا دفع قبل جاز ومن لم يشبه  
له قال في كلام المصنف في ان كان عليه ان يقول ثم يتوجه الى وفات بعد طلوع الشمس في  
يخرج بنا، قوله وهذا بيان الاولوية وكان هذا العقيد ترك هو الكاتب ولهذا اصرح به في شرح  
الطحاوي وشرح كهر في والايضاح وغيرهما ثم ان ما ذكره في تحليل السهول المذكور ما يقتضي به  
الجمع لما لو دفع قبل اي قبل الوقت الذي دلت عليه اداة التراخي على الوجه الذي مر بيان بانه  
ليس في هذا قبل الذكر كما سبق الى ومن من زعم ان الغيرة البارز عايدا الى طلوع الشمس لا  
لا يتعلق بهذه التمام يعني متى حكم من المناسك فان قيل لم يجوز ان يكون المكث لنفسه الى  
طلوع الشمس من المناسك كالوقوف بالمزدلفة فلما ذلك غايث بدليل منقول ولم  
يوجد والظاهر ان يقول مكثه كم كفى به دليلا فيثبت على تفصيل لما ذكره من صلوة الامام بالناس  
الظهر والعصر فلا تكرر في قوله ويعلي بهم الظهر والعصر والغداة في قوله فيخطب للخطيب بل تراخي  
ومن هنا على تقديم الخطبة على الصلوة فانظم قوله وقال ما كنت يخطب بها الصلوة وفي شرح  
الطحاوي لو ترك الخطبة بجمع بين الصلوتين او خطب قبل الزوال اجزاء وقد اساء اذ نقل  
ذلك منه بخلاف الجملة فانه اذا ترك خطبتها او خطب قبل الزوال لم يحجزه بالجمعة كما فعل رسول الله  
قد مر ما يتعلق بهذا فذكره ولان المقصود ولا يتهم بعد النزاع من الصلوة بتفوق في الموقف  
فلا يجوزون لاستماع الخطبة قبل خروج الامام يعني من الفطاط وجميع منهما من المصنفين  
شرح من قال بالرفع عطف على قوله تعليم المناسك وانما لا يزيد على الحكاية ولعلك لا تدري على  
التعجب وعن ابي يوسف انه يؤذن في البنيين وعن ابي يوسف انه يؤذنون والامام  
في الفطاط ثم يخرج فيخطب روي الطحاوي عنه ان الامام سبدا بالخطبة قبل الاذان فاذا  
مضى صدر من خطبته اذا نائم ثم خطبته بعده فاذا فرغ اقاموا الماروي جابر روى انهم راح الى

هذا هو الوجه في قوله تعالى يعني على قول من قال ان الآية المذكورة غير منسوخة وانما اختاره المصنف لان التوفيق بين النصين هو الاصل ولا يصح ان يتنازع احدهما بالامر

هذا هو الوجه في قوله تعالى يعني على قول من قال ان الآية المذكورة غير منسوخة وانما اختاره المصنف لان التوفيق بين النصين هو الاصل ولا يصح ان يتنازع احدهما بالامر

هذا هو الوجه في قوله تعالى يعني على قول من قال ان الآية المذكورة غير منسوخة وانما اختاره المصنف لان التوفيق بين النصين هو الاصل ولا يصح ان يتنازع احدهما بالامر







لا لا ذكره وتقولها با بطلان ولقد بقوله اذ لا منافاة بين الوقوف والصلوة كما تقدم من  
 قال وتقريره لا ثم ان جواز الجمع بالتقديم لا منافاة للوقوف بل للصلاة لانهم ليس عليهم  
 الاجتماع للعصر بعد ما تقدم قال ان الموقف موضع واسع وطول وعرض ولا ينعينهم الاقافة انما  
 الاجتماع وان لم يقدروا على اعادة فعل العصر لئلا يقع بهم فضيلة الصلوة بالجماعة حتى الوقوف  
 لان الجماعة تغتفر الى الخلف وحق الوقوف يادى قبل وبعد ومعاذ الله بين قوت  
 والصلوة لان الوقوف لا ينقطع بالاشتغال بالصلوة كما لا ينقطع بالاكل والشرب والنحو  
 وغير ذلك ثم ان لم يصب في التعليل بقوله ان الموقف موضع واسع وطول وعرض لانهما  
 يقتضي التفرق كيف ولا بد منه في الاجتماع فهو من شرائطه لاس من مواعيد والصواب في التعليل  
 ما قد سناه ثم انما النظام في كلامه فان معنى قوله لئلا يقع بهم فضيلة الصلوة بالجماعة حتى الوقوف  
 على المنافسة بينهما وتعليل بقوله اذ لا منافاة بين الوقوف والصلوة صريح في خلافه ثم عند باقي  
 صدره ثم تأخر هذه المخالفة عن مخالفة الاولى رتبة فان زفر موافق الشئ فيها وبما قد هنا  
 ولا يذهب عليك ان زفر مطالب بالفق بين الشطين فان ما ذكره من الوجه شترت  
 كما لا يخفى ان الامام شرط المراد من الامام الكبير وهو السلطان وناصب يقوم مقامه وعليه  
 هذا الخلاف لا احرام بالجمع يعني اشتراط الاحرام بالجمع على الخلاف المذكور في اشتراط الامام الا ان  
 خلاف زفر هنا مع التمسك فانهم قالوا الاحرام بالجمع شرط فيها جميعا وقال زفر هو شرط في صلواتهم  
 فقط وشرته تظهر في خلال الكلام ومحرم بالعرة صلى الله عليه وسلم مع الامام ثم اخرج بالجمع فصل العصر بعد فانه يجوز  
 العصر عندهم ويجوز عنده والباقي حنفية قد عرفت ان القول المذكور في اشتراط الاحرام بالجمع غير  
 مخصوص بل يوافقه فيضا جبا والا ان الوجه المذكور لا يصح وجهه لان ما هو موجب الوقوف في مخالفة  
 السابعة ايضا ان التقديم يعني تقديم العصر على وقته وانما قال على خلاف القياس لان الوقت سبب  
 وجوبها ومقتضى القياس ان لا يؤدى الواجب بل سبب وجوبه ولكن ان تقول موجب هذا ان يكون  
 وجه الاستشهاد الذي نشأ منه قوله والتقديم لصيانة الجماعة الى ما عرفت ان بناءه على ان يكون

في الصلاة

اذا كان

اذ كان

فقال قال لا يجوز الجمع بين الصلوات في وقت واحد

في الصلاة

في المسئلة للقياس ما عرفت ان حتم ان يقول في مخالفة الاولى ايضا ان التقديم على  
 خلاف القياس فلا يجوز الا انما ورد الشرع به وهو التقديم بجماعة مع الامام وفي حال الاحرام  
 بالجمع تقيده لا احرام بالجمع كما روي محمد بن يحيى في ان احرام العرة لا تاتى له في جواز الجمع في وقت  
 عليه بخلاف الجمع الثاني وهو الجمع بالزمنة لان المغرب مؤخر عن وقتة فلا يكون على  
 خلاف القياس فلا يلزم ان يراعى فيه اشرطه ومن هنا ظهر الفرق بين قول المصنف  
 ان التقديم على خلاف القياس وقول من قال ان الجمع ثابت على خلاف القياس ولهذا  
 حقتنا الاول وابطلنا الثاني نعم في الجمع المذكور هنا مخالفة القياس ولكن لا لوجود الجمع  
 بل لوجود التقديم الذي نشأ منه الجمع فقد علمنا احرام على جواز الجمع قيل في تقدير وجه هذه الرواية  
 ان سبب الجمع انما يقتضي اذ انما التمسك ولهذا لا يجوز الجمع قبل الزوال كما كان كذلك قلنا  
 اذا زالت الشمس يحصل السبب وهو ليس بمحرم فلا يثبت له حكم الجمع لعدم الاحرام حال  
 تحقق السبب فلا يجوز له الجمع بعد ذلك وان احرامه ويرد عليه فلا يلزم من عدمه كونه محرم حال حدوث  
 السبب ان لا يثبت له حكم الجمع الشرط بالاحرام وهذا ظاهر وايضا لو تم ما ذكره بلزم ان يكون  
 التوفيق قبل الزوال شرط في جواز صلوة الظهر والا لزم بطه كذا المذكور في تقدير وجهها لان الامام  
 شرط جواز الجمع وشرط الشئ سبعة وجوز انما هو متحقق اذا زالت الشمس بمقارنا  
 المتقدم على احد المقارين مقدم على الآخر وعليه ايضا انه ان اريد ان جواز الجمع مطلقا متحقق  
 اذا زالت الشمس بمقارنا فلان ذلك فانه لا يتحقق في حق غير الحرم وان اريد ان جواز الجمع  
 لمن كان محرم ما يتحقق اذا زالت الشمس لم يكن حلا لقيام التقريب وانما يتم ان لو  
 ثبت ان جواز الجمع لا يتحقق عن زوال الشمس ثم ان النقص المذكور انما هو على هذا التفسير  
 ايضا ومنه من قال في تعليل الرواية المذكورة لان الجمع على خلاف القياس في جميع ما ورد به  
 الشريعة ثم قال والصحيح انه مكفي بالتقديم على الصلوتين لحصول المقصود ولا يذهب عليك  
 ان ما ذكره وجه الكفاية المذكور لا وجه رجحانه على ما قبله ولهذا سكت المصنف عن ترجحه على رواية التعليل

في الصلاة

اذا كان

في الصلاة

في الصلاة







ليلا يكون احد في الاداء قبل وقتها وذلك ان السجدة في العبادات كالشروع فيها كما في الجمعة  
 والمداومة الاداء والعبادة وهو الوقوف بالزلافة لحرف الزحام او لغيره من الاسباب  
 فالمسئلة ان يقف بغروب الجبل قال صاحب الكشف المشركون فخرج وهو يحمل الذي يقف  
 عليه الامام وعليه الميعة وروى ابو داود في مسنده ما سنده الى علي بن ابي طالب قال لا يصح رسول الله  
 وقف على فخرج فقال هذا فخرج وهو الموقف وجمع كلها موقف ومن هنا ظهر ان المسئلة الوقوف  
 على الجبل وان من علل ما في كلام المصنف من تعيين القرب منه ما روي ابو داود في مسنده لم يكن على  
 بصيرة لما بينا يعني الذي بينه يقول ليكون مستقبلا للقبلة لا الذي بينه يقول لانه يدعو ويعلم  
 كما تعلم لانه على الوقوف بقرب الامام والغرف واضح ويصل الامام يعني في وقت العشاء  
 على ما يأتي في التصريح في سباق التعليق الا في ذكره ولان العشاء في وقتها والقوم حضور فخرجوا  
 الى الاعلام بافراد الامة فلما خلاص العصر بوقتها سجدت قبل وقتها المجهود فاحتج الى الاعلام بانها  
 صلوة العصر فزاد الامة وهذا الوجه العتيق من اجواب عن قياس زفر بيان الفارق بين  
 المقيس والمقيس عليه ومنهم من ذكره في هذا الجواب عن قياسه واعتبار المصداق لوقوع  
 الفصل بينهما واذا وجد الفصل ينقطع الاعلام وكان ينبغي ان يعيد الاذان ايضا وبه قال زفر قديما  
 على الجمع بوقت ما روي ان النبي لم يقل الا اصل هذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو في البخاري عن ابن مسعود  
 انه فعل وكذا اخرجه ابن ابي سبيرة عنه وعليه صحيح بعد بثبوت عدم يلزم التذاع بينه وبين ما  
 روي جابر بن عبد الله عن افراد الامة لانه ما حج الا مرة واحدة فلامسح بالاجاب بها معا لان الغروب  
 مؤخره عن وقتها فلامسح بالقياس لعدم سبق على الوجوب وقد عرفت ان اشتراط الجماعة  
 انما شرطها ومن قال واداء الصلوة بعد فخرج وقتها توافق القياس لان القضاء مشروع  
 في جميع الصلوات لقوله من من نام عن صلوة الحديث فلا يجب مراعاة مورد النص حيث استدل  
 بشريعة القضاء على موافقة القياس ولم يدان موجب ان لا يكون ما يخالف القياس مشروعا  
 اصلا ولا يفتي فيه لانه العصر مقدم على وقته فكان على خلاف القياس فاشترط له ما وجد

ما وجد في مورد النص من الجماعة وغيره ما وافقنا حصل باخيه بالذكر لانه المحتاج الى الفرق دون حجية  
 لعدم قوتها بالاشتهار المذكور في الجمع بوقت ايضا لم يحجزه لم يقل لم يحجز لعدم القطع به فانه يتوقف  
 جواز الصلوة عند ما ان اطلع الفجر ولم يعلم بانها جازت تلك الصلوة وان اعاد ما قبل طلوع الفجر  
 لم يحجز وبالحكم فساد موقوف يظهره في ثانيا في الحال وقدمه نظير مسئلة الترتيب فلا يقيد ان  
 يقال ان كانت صحيحة كالتجيب الاعادة في الوقت ولا بعده ولا وجبت فيه وبعده معناه وقت  
 الصلوة بل معناه مكان الصلوة اما ان فعل المصلي كما لا يقدر ان يكون اماه كذا كانت  
 الزمان المعدوم لا يقدر ان يكون اماه ايضا اذ كان المراد به المكان يظهره اختصار هذه الصلوة  
 بالزلافة فلا يجوز في غير ما وان كان المراد به الوقت فلام ان لا يدخل وقت المغرب في حق الحاج  
 بغروب الشمس واداء الصلوة قبل الوقت لا يجوز والاول هو ان فلا يصار الى الثاني فلا ضرورة  
 ولا ضرورة تمام المراد بالاقول وهذا يعني قوله عدم الصلوة اما ان اشارة اي فيه شارة  
 والتسامح لما في الاخبار بالاشارة عن هذا نوع لطف وانما وجب كسبته الجمع اذ الاحتمال لان  
 يكون وجوب تأخير محافظة على اتصال السراية فاعلم علمه الى الشعب وقضاء حاجته على  
 ما روي في رواية سامة فتبين ان يكون لا ذكره واذا اطلع الفجر لا يمكن الجمع قال القدوري اذ كان  
 شخصيان يطلع الفجر قبل ان يصل الى الزلافة صلى المغرب لانه اذا اطلع الفجر فمات وقت الجمع ولذلك  
 ان صلى العشاء الاخيرة في الطريق بعد دخول وقتها لم يحجزه الا على تقدير خوف طلوع الفجر سقطت  
 الاعادة فان قلت قوله من نام عن صلوة الحديث خبر الواحد وقد وجب الترتيب حتى وجب  
 عليه الاعادة وان فخرج الوقت ومنه ما يجب بعد فخرج الوقت قلت وجوب الاعادة هناك  
 لوجوب الترتيب وهو قائم ما لم يدخل حد الكثرة ومنه ما وجب الاعادة مراعاة الجمع وقد عرفت ان  
 الوقت فان قلت قوله من لاصلواته انما يتجوز الكتاب لا يوجب الاعادة والوقت باقي فكيف  
 وجب هنا وكلاهما خبر الواحد قلت خبر الواحد يعمل به حيث لم يلزم منه بطلان الكتاب فلهذا لم يفتي  
 في الجواب بسجدة السهو ان تركها حيا واستحقاق الاثم ان تركها عادا او ما قلنا بالاعادة لانه يلزم



منه ابطال قوله ثم قال فما نيت رالية واجاب الاعداد بها بنجر اسماء رطل لم يزل  
قوله ان الصلوة كانت على المذنبين كتابا موقعا لان تعيين الاوقات ثبتت بنجر الواحد على التصيل  
وان ثبتت التوقيتات بحملها على الكتاب فان قلت على تقدير المص يكون وقت العشاء وقت المغرب  
في حق الصالح فمن ادا ما قبله كن ادا ما قبل غروب الشمس فيجب قضاءه بعد طلوع الفجر قلت  
المغرب بمنزلة وقتان احدهما ثابت بالكتاب والاخر بالسننة المشهورة الا انه ما سوي بالاداء  
في هذه الاوقات ثابت بالكتاب ثبت له اصل الجواز وكان سائلا لما قلناه السنة  
المشهوره انما نكره الواجب فيؤخر بالاعادة تحقيقا لجميع عملها بالسننة وهذا انما يتصور قبل  
طلوع الفجر فاذا مات وقت الجمع لا يؤخر بالاعادة لعدم الغاية ولا بالتقصا لثبوت اصل الجواز وهذا  
كن صلى الله عليه وسلم يوم الجمعة يصليها بعد ما دام الوقت باقيا وبعد فوجها لا يؤخر بها لعدم الغاية  
ولا بقضاء العلم بثبوت اصل الجواز هذا ينبغي ان لا يخطأ هذا المقام واما من قال انهم جميع بين  
الصلوتين بمنزلة ولا يجوز ان يكون قضاء لان ثبوت الصلوة عن وقتها عند الجواز فغيره فضلا  
فتعين ان يكون ذلك وقت المغرب فيرد عليه ان يجب ان يقتضي اذ اطلع الفجر لا صلى في غير وقت  
واذا اطلع الفجر صلى امام الناس الفجر المأذون الاول الوقت ومن ان في الصلوة والمعرفة اذ عيت  
مع قوله يجب ان يكون ان في عين الاول بغير الغسل ثم خلافة الليل ذكره صاحب الديوان  
وقيل خلافة آخر الليل والاول والى والفرق واضح صلاها يومئذ بغير الغسل عبارة ابن مسعود  
على ما روي عنه ابوداود وفي سننه وصلى صلاة الصبح من الغد قبل وقتها وفي تفسير المصنف  
الان امره من قوله قبل وقتها قبل وقتها المستحب هو وجوب الاستمرار ولان في الغسل  
وضع حاجه الوقوف يعني ان اداء الفجر في زمان الاستمرار بعد بعض تاخير في الوقوف ويكون  
تجديد العصر على وقتها المعهود للحاجة الى الوقوف بعد فاعلان يجوز لتغليب العجز وموتى في حاله  
فقول كقديم العصر يعني تمثيل على وجه التغليب لا يشي به حق الدماء والمطالم عطف على الخيف  
فان قوله واستحب له دعاؤه لا منعه في معين استحب لكل ذنب لا يتقبل له ما لم يطالم

فان قيل في ذكر الصلوة بالكتاب والسننة المشهورة  
فان قيل في ذكر الصلوة بالكتاب والسننة المشهورة

بالرفع حتى يدخل في المسجبات بان يرد في الخصوم بالازدياد في مشوباتهم حتى يتركوا خصيتهم  
في له ماء والمطالم وكان هذا القائل غافلا عن ان الخصم قد يكون كافرا فلا يكون اهلا للثواب  
فالصواب ان يقال بالازدياد في مشوباتهم او بالنقص في عقوباتهم ثم ان ما ذكره من فائدة  
التفريق بالرفع انما يصح على قول من يقول بعدم دخول ما بعد حتى في قلبه مطلقا اذا كانت  
جارية واما على قول من يقول بالدخول مطلقا او اذا كان بعضا ما قبلها فلا لان الدماء والمطالم  
بعض من الذنوب ثم هذا الوقوف واجب عندنا وقال مالك سنة وقال ليث بن سعد  
ركن ذكره في المبسوط وذكر في الاستدراك علقته فكانه وذكر في اخائية مالك مكانه واما الشيخ  
فلم يثبت منه القول بالركنية وقد ذكر في وجيزهم انه سنة عند المشركين المحرم المشرك  
هو المعلم ووصف لهم بالنظر الى من نزل به واختلف فيه فقيل هو المزدلفة وقيل فزع و  
موضعنا صاحب الكشاف والذكر قيل وجميع بين الصليين وقيل التسبيح والتكبير بالليل  
وملكه اراد المأثلة في كونه نصفا قطعيا من نصوص الكتاب وقيل في وجه استدلاله ان  
الذكر امر بالذكر عند المشركين المحرم ولا يملكه ذلك فيه الا بعد حضوره والوقوف فيه وما لا يتم  
الواجب الا به فهو واجب ويرد عليه ان عدم مكان ذلك فيه الا بعد حضوره مسلم واما  
عدم مكانه فيه الا بعد الوقوف فيه فغير مسلم قدم ضعفا اهل بالليل يعني من زلفه الى  
من ولو كان ركنا لما فعل ذلك لان ما هو ركن لا يجوز تركه بعذر بخلاف الواجب والمذكور  
فما لم يذكر جواب عن دليل الخالف بطريق النقص الاجمالي وتقريره ان موجب الاستدلال  
المذكور ان يكون الذكر ركنا لان وسيلة الشئ اذا كان ركنا يكون ذلك الشئ ركنا  
بطريق الاولي وهو ليس بركن بالاجماع واما ما قيل في تقريره ان المأمور به في الآية وهو  
الذكر ليس بركن بالاجماع فكذلك ما كان وسيلة اليه وهو حضوره والوقوف مرجعه  
الى الجواب على طريقة المعارضة ولا حاجة في تمشيه الى المقدمة القائلة والمذكور فيها الذكر  
الشرعي كما يقال الذكر في المزدلفة ليس بركن بالاجماع وكذا ان يكون وسيلة اليه من الوقوف

فان قيل في ذكر الصلوة بالكتاب والسننة المشهورة

فان قيل في ذكر الصلوة بالكتاب والسننة المشهورة



فيها خلاف اقامته من طريقة النقص الاجمالي فهو مطابق لما اراده المنص ويمكن الجواب عنه  
 بطريق النقص التفصيلي يقال ان اريدانه امر بالذكربان يجعله ركنا من اركان الحج فذلك  
 بطا بالاجماع وان اريدانه تعاريف بان جعله واجبا في اقامة الحج فلم يكن لا يتم له التقريب  
 لان ما يتم العاجب بهذا المعنى انه لا يلزم ان يكون ركنا ولو سلم ان المذكور لما مور به ركنا  
 ولكن لا يتم ان ما لا يتم الركنا انما لا بد ان يكون ركنا لم لا يجوز ان يكون مشروطا وقد كان اقل  
 قبل ذلك من عرفات جملة حاوية معوضة بين الشوط والجراة وهذا اي التعليق الواقع  
 في الخبر المذكور يصلح اماراة الوجوب لكنه من اخبار الاتحاد ولا يجوز ان يقال لما كان واجبا  
 سقيا يلزم الدم لمن تركه بعد نماز التطيب بعد تدارك دفعه بقوله غير انه اذا تركه  
 بعد يعني ان القيس ما ذكره الا انه عدل عنه منها بالنقص وهو ما روي سابقا من النبي  
 قدم ضعفه اهله لسا وما قررناه بين ان من قال فعلم بهذا الحديث ان المراد من تعليق  
 تمام الحج من حيث الكمال وهو اللاتيان بالواجب لاس من حيث الجواز لم يعقب على المراد فتدبر  
 والله الهادي الى سبيل الرشاد ولما روي من قبل وهو قوله نعم والمرد لفظا لموقف وانما  
 عن وادي محبت والحق بكبريائين المهمة وتشديد ما او معروف على سائر المرد لفظا  
 هكذا وقع في بعض النسخ من المختصر لا تعويل على هذه النسخة نعم التعويل على ما اشبهت الشيخ  
 ابو منصور البغدادي الشهيدي بالقطع وهو من تلامذة صاحب المختصر في شرحه بقوله قال ثم  
 يفيض الامام من مرفوعة قبل طلوع الشمس فيا في بنى وفي شرح الزاهدي قال فاذا اسفر  
 افاض الامام والناس معه قبل طلوع الشمس حتى ياتي بنى وما وقع في بعض النسخ  
 فاذا طلعت الشمس غلط لانه نعم وقع قبل طلوع الشمس بخلافه للجهلية انتهى والمقام  
 لا يتحمل لك اهله لانه موضع اشتباه فالتا ويل بان المراد من طلوع الشمس الغرب منه غير معقول  
 ولهذا قال المنص وهذا غلط نعم اطلق الغلط لعدم العلم بكونه من المنص ولا بكونه من النسخ  
 والصحح انه اذا اسفر لبث شعري ما عدل المنص في ايراد المسئلة في لفظ بعبارة النسخة

نسخة من كتاب  
 مختصر في شرح  
 مختصر في شرح  
 مختصر في شرح

النسخة السقيمة بعد ما وقف على مقامه وصحة العبارة الاخرى المتروكة فيستدعي بحكم العقبة  
 يريد بالابتداء تقديمه على النسخة المشروعة بذلك لكان اي بني وجه العقبة سبقي بالتميز  
 هناك من الحجة من خبر تقوم اذا اجتمعوا مثل حتى اخذت اخذت بها المعية الربوي  
 الا صاحب يقال اخذت بالعصا واخذت بالحصى لم يعرج على شيء اي لم يتوقف ولم يستقل  
 شيء يقال مررت به فاعرجت عليه اي فاقف عنده لما روي من انه نعم لما يتي لم  
 يعرج على شيء يعني روي خبره العقبة وهو اي الذكر من ادب الربوي ومن قال اي الكنية من  
 ادب الربوي ثم قال ولهذا الوسيط كان الكنية ولم يكمل اجزاه لوصول المقصود وهو الذكر  
 كالم يعصب في التعليل لم يعصب في المعلن فاما لما روي عن ابن مسعود ربه يعني في التعليل  
 المسئلة القائلة ويأتي في موقفه ساعة بعد ساعة بقوله ولما روي ان النبي عم ما زال  
 ياتي حتى اتي جرة العقبة وكان حقه ان يقتصر على قوله لما روي لما عرفت انه لم يرد ما ذكر من ان  
 مسعود ربه ثم كنية الربوي ان يضع هذا بيان الاولوية وانما في الجواز فلا يتقدم به وروا  
 هيئة بل يجوز كيف مكان لان المقصود عليه نفي الافعال يعني ان المقصود هو فعل  
 الربوي سمع حصيات متفرقا لا عين احصيا ومع هذا الوصل اجزاء وقد اساء وقال ما لا يجوز  
 هكذا اجزاء في الاثر روي عن معبد بن جبير ربه انه قال لابن عباس هذا ما بال هذه الجاريزي  
 من وقت التحليل لم ولم تفرعها فقال ابن عباس اما علمت ان من نزل حجر رفع حصاة  
 وفذل حج المشركين غير مقبول فالكشكال على حاله ويجوز الربوي كمال مكان من اجزاء الارض  
 سواء كان مزارا او طينا يابسا او قبضة تراب كذا في المختص وقال الشافعي لا يجوز الا بالبحر  
 اتباعا لما ورد به الاثر لعدم كونه معقولا وقانا سلمنا انه غير معقول ولكن المقصود عليه فعل الربوي  
 وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالبحر بخلاف ما اداري بالذهب والفضة والجواهر لانه يسجي  
 شيئا لا راسيا بهذا النفع ما قيل ان الغير وزج والياقوت من اجزاء الارض حتى جاز اليتيم بها  
 ومع ذلك لا يجوز الربوي بهما واجيب بان الجواز شرط بالاستحالة ترسه وذلك لا يحصل بهما

نسخة من كتاب  
 مختصر في شرح  
 مختصر في شرح  
 مختصر في شرح



فان سبغ السوال واجب على المفعول من فائدة قيدا ليري في القول المذكور لان الدم الذي  
ياق به المذنب مطلق قبل ولا سيما في ايضا ولا يلزمه التفتيح وفيه نظر لان الحكم المذكور ينظم اهل  
مكة ويمسح بماء من رجم الحافين الحديث روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قال رسم الحافين  
مقتل والقصورين فقال رجم الله الحافين وفي الحديث ان شاة والرابعة قال والمقصرين وانما روي  
عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في المرة الاولى والمقصرين فلان سبغ المقام ظاهر بالترجم عليهم  
اذا بالترجم عليهم مكرام من ظاهر من التوبين في البس اجدا فوق الآخر ومن قال ان يكرر الترم فقد  
غفل عن اداة التعدد وكذا من قال يقال ظاهر اي عاونه وساعده اعتبارا بالسبع هذا الاعتبار  
مخصوص لمن قال من اجابا قد راى الموضع ربيع الركن والتعليل العام باقيل لان للربيع حكم الكل  
في كثير من الاحكام على ما عرفت في موضعه لانه من دواعي الجماع قيل بعضه ان العدة يحرم عليها اليك  
لهذا المعنى والجماع بدواعيه لا يخلو حتى يطوف كالتبلة والمس شهوة ويبر عليه النقض بوجوب  
الاستبراء فان يحرم الجماع بدواعيه ولم يحرم الطيف فليعلم ان ليس من دواعيه وانما هو على العدة  
بهذه يوم ان يكون محلا يكون جنسية في غير آفة اراد يكون محلا مطلقا فلا يبر والنقض بالذبح  
لان التحلل به بعيد بالاحصاء بخلاف الطواف جواب كل مقدرة تقريره الطواف محلل في جماع  
النساء مع انه ليس جنسية بل هو من افعال الجماع وكان حقا ان يقول وانما الطواف فالتحلل بالحق  
السابق لانه لا يعبر به بخلاف لا يناسب المقام ولا يلزم المرام كما لا يخفى على من اراد ان من  
مع فتراسب الكلام لان التعلل بالحق السابق فصار كانه اوجب بعض التحلل بمحلا وبعضه  
موجبها الى الطواف كالطلاق الرجعي فانه اوجب نقض العدة بمحلا واليسونة سوجلا الى نقض العدة  
من يومه ذلك يعني يوم النحر وهو اليوم العاشر من ذي الحجة ووقته اي وقت طواف الزيارة  
لان الله عز وجل عطف الطواف على الذبح ثم الذبح موقت بايام النحر فكذلك الطواف لان العطف يتبع  
المشرك في الحكم بين المعطوف والمعطوف عليه اذ كان حرف الواو والمصل هو القيد المذكور  
اعتمادا على انه من البيان الاكسافي في بقوله قال فكلوا الى مكان ومنها واحد الا ان الاية

فان سبغ السوال واجب على المفعول من فائدة قيدا ليري في القول المذكور لان الدم الذي ياق به المذنب مطلق قبل ولا سيما في ايضا ولا يلزمه التفتيح وفيه نظر لان الحكم المذكور ينظم اهل مكة ويمسح بماء من رجم الحافين الحديث روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قال رسم الحافين مقتل والقصورين فقال رجم الله الحافين وفي الحديث ان شاة والرابعة قال والمقصرين وانما روي عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في المرة الاولى والمقصرين فلان سبغ المقام ظاهر بالترجم عليهم اذا بالترجم عليهم مكرام من ظاهر من التوبين في البس اجدا فوق الآخر ومن قال ان يكرر الترم فقد غفل عن اداة التعدد وكذا من قال يقال ظاهر اي عاونه وساعده اعتبارا بالسبع هذا الاعتبار مخصوص لمن قال من اجابا قد راى الموضع ربيع الركن والتعليل العام باقيل لان للربيع حكم الكل في كثير من الاحكام على ما عرفت في موضعه لانه من دواعي الجماع قيل بعضه ان العدة يحرم عليها اليك لهذا المعنى والجماع بدواعيه لا يخلو حتى يطوف كالتبلة والمس شهوة ويبر عليه النقض بوجوب الاستبراء فان يحرم الجماع بدواعيه ولم يحرم الطيف فليعلم ان ليس من دواعيه وانما هو على العدة بهذه يوم ان يكون محلا يكون جنسية في غير آفة اراد يكون محلا مطلقا فلا يبر والنقض بالذبح لان التحلل به بعيد بالاحصاء بخلاف الطواف جواب كل مقدرة تقريره الطواف محلل في جماع النساء مع انه ليس جنسية بل هو من افعال الجماع وكان حقا ان يقول وانما الطواف فالتحلل بالحق السابق لانه لا يعبر به بخلاف لا يناسب المقام ولا يلزم المرام كما لا يخفى على من اراد ان من مع فتراسب الكلام لان التعلل بالحق السابق فصار كانه اوجب بعض التحلل بمحلا وبعضه موجبها الى الطواف كالطلاق الرجعي فانه اوجب نقض العدة بمحلا واليسونة سوجلا الى نقض العدة من يومه ذلك يعني يوم النحر وهو اليوم العاشر من ذي الحجة ووقته اي وقت طواف الزيارة لان الله عز وجل عطف الطواف على الذبح ثم الذبح موقت بايام النحر فكذلك الطواف لان العطف يتبع المشرك في الحكم بين المعطوف والمعطوف عليه اذ كان حرف الواو والمصل هو القيد المذكور اعتمادا على انه من البيان الاكسافي في بقوله قال فكلوا الى مكان ومنها واحد الا ان الاية

لم يشترع بعدم ايام النحر والطواف مشروع بعد ما لا ان ذكره على ما يحكي بيانه فان قلت لا يخفى  
طواف الزيارة بعد الوقت دون الوقوف وروي الجارفت لان القضاء صرف التطوع الى  
العاجب والتطوع بها غير مشروع وبالطواف مشروع واول وقت بعد طلوع الشمس وقال الشيخ  
اذا انصرف ليلة النحر دخل وقتها واما آخر وقتها واما آخر ايام التشرية فان آخره عنها طواف عليه  
دم عند الجيفة وقال ابو يوسف ومحمد لا شيء عليه وقال الشافعي ان لم يمس بموت كذا ذلك القدر  
في شرح مختصر الكرخي وقال في الايضاح وهو خلاف رواية الاصل وقال الحاكم الجليل الشهيد في الكفا  
ثم يبر ومن ذلك اليوم البستان استطاع او من بعد العدة ولا يلزم الي ما بعد ذلك  
واليه ذهب النجاشي والمصنف وكثير من اصحابنا والرملة ما شرع الا في طواف بعده سمي لانه من ايام  
في طواف العمرة وهو طواف بعده سمي لما بينا انما قال بيا دون رويانا تناول ابيان الفعل  
والقول واخفاص الرواية بالثاني في المنا سب للمقام هو الاول لان في ذكر ما هو من جنس  
الفعل وهو وجه النكاح ولكن بالحق السابق قد مر تفصيله الا ان آخره على في حق السابق  
ليكون طواف الزيارة مؤدى في الاحرام من وجوبه وجواب كل مقدرة تقريره ظاهر وهو كمن فيه  
الركن عند ما اكثره وهو ثلث اشواط وثلاث شوط والباقي واجب يجبر بالدم وعند الشافعي وما لك  
وامجد جميع كمن كذا في الداية اذ هو الامور في التعليل قصور وتام بان يقال ولا يقصد لغيره كالتو  
ولا يبر من هذه الضحية حتى يقيم كونه ركنا لان الفرض الماء موز به قد يكون شطرا كالموضوء  
واما اذ كان مقصودا اصله يندفع هذا الاحتمال كما روي وهو ما ذكره بقوله وروي ان النبي ا  
لاحاق افاض ليكمه فطاف بابيت ثم عاد الى بني وصلى الظهر يعني وفي شرح الطحاوي ويكره لان  
في غير بني في ايام بني وفي شرح مختصر الكرخي للقدر وروي قال اجابا اذا بات بمكة فقد ساء  
ولا شيء عليه وقال الشافعي ان بات ليلة فعلية مدوان بات يمينتين فعلية مدان وان بات  
ثلاثة ليال فعلية دم جديا بالحق في سجد الخيف قال في الديوان الخيف ما اخبر من غلط  
الجبل وارتنع عن سبل الماء ومنه سمي سجد الخيف والمرا من الجفرة في قوله في بيها اي

٢١



في جبره موضعها فيما نقل سواها للنقل وكذا الحكاية دون الرواية فكان حصه ان يقول  
كله اكله جابر بن جابر نقله عن ابي جابر عن ابي جابر عن ابي جابر عن ابي جابر عن ابي جابر  
قوله فيما نقله في قوله لا يلزم من كون مفسر ان يكون ما روي به من ان الطاهر من قولهم ان  
لا يكون المروي في كل المنقول ويقف عند الجهرتين يعني الجهر الاولى والوسطى في المقام الذي يقف  
الناس وهو على الوادي والترتيب بين الجهرتين الثالث سنة عندنا وواجب عندنا في  
ويرفع يديه وذكر في المناسك الاصل يرفع يديه هذا من كتابه لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن  
الخطا الجبر في شرح الآثار بسناد ابن عمر وابن عباس يرفع الايدي في سبع مواطن بآيات  
الفعل بدون حرف الاستثناء بعده ولكن الفقهاء ذكروا في الفعل وعرف الاستثناء بعده فمن  
قال في حق ما في المتن حديث مشهور لم يجب قال للطري في المغرب والمواطن كل مقام قام به  
الانسان لأمرو منه يرفع الايدي في سبع مواطن انتهى ولا يذهب عليك الرواية بسبعة آيات  
في الموقف للفقهاء لان المواطن المذكور من وهم ان روايتها بدون التاء على تأويل البقرة فقد  
وهم لانها لا تناسب المقام نعم لو قيل على تأويل الحال لكان الوجه وذكر من يذهبها المواطن مع عندنا  
افتتاح السجدة والوقوف في الوتر والعبدان وعند استلام الحجر وعلى الصفا والمروة وغير ما  
وجمع عند المتأخرين وعند الجهرتين وذكر الجهرتين على صيغة التثنية دون الجمع يدل على انه لا ترفع عند  
جهره العقبة ولا يلزم من عدم الدعاء برفع اليد فيها عدم الوقوف عند فاعلا دلالة في الحديث المذكور  
عليه والمراد رفع الايدي بالدعاء فيه قبل وفي رواية اخرى لا يفعل كذلك لان الرفع ياتي في  
الكسبة والوقوف في موضع ورود النص ويترك في الباقي على أصل الدليل وكان هذا  
التأويل اذ لم يقدّم في شرح باب صلوة الاستئذان قول المراد يرفع يديه فقال لا يلزم  
حواليها ولا علينا وما قدّم في شرح باب صلوة الوتر من قوله والمراد يرفع يديه على سبيل  
الحصر فالرفع على وجهه الهدى الا في سبع مواطن لان فيه مطلقا لان رفعه عند الدعاء مستحب  
وعليه لم يكون في عامة البلدان فان اراد ان يرفع يديه في الصلاة في العوم في الاصل الى التفرغ

في رواية

في رواية

في رواية

في رواية

ونفيا ومنه النفية العامة ونفوت الدابة نفورا ونفورا وكمره المطرزي لا ترفع يديه في الصلاة ولا  
بالدعاء فيه وفيه نظر لان الدعاء لا يلزم ان يكون في وسط العبادة بل السجدة ان يكون بعد الفراغ  
منها لقوله فماذا فرغت فانصب الى الدعاء فالجواب يستعمل بغيره لم نقوله ثم تعجل الآية  
اي فن تعجل في السفر في اليوم الاول والثاني في سن ايام التشريق فلا ترفع يديه ومن تأخر ايام  
حتى يري في اليوم الثالث منها فلا ترفع يديه ولا يلزم من التشريك بينهما في انقضاء الاثم عنهما  
المستوية بينهما في الفضيلة نعم يلزم التحجير بينهما والتحجير بين الغا فصل والمفصول جليل كلف وفيه  
المأخرين الصوم والافطار والامساك بينهما في الفضيلة بالاجماع لما في متعلق لا سبق  
على اعتبار حاصل المعنى اي هذا التحجير الدافع للحج المحقق في التبعين للمنفى الحد المعتبر بما يريه فلا  
ما اختاره في العبادات اتباعا للهوي فيفهم منه بقرينة مفهوم المخالفة ان من تعجل اخذ بالايام  
يسلط على النفس لا يخرج عن نوع اثم خطا فالتأني فانه قال ليس لان يرفع يديه في التشريق  
من اليوم الثالث وهو رواية عن أبي حنيفة ومن هنا ظهر ان هذا القول مستحان يذكر قبل قوله فاذا  
طلع الغيم من اليوم الرابع يعني اليوم الرابع قبل الزوال لاحاجة الى قوله بعد طلوع الغيم لان يكون  
قبل ما يكون في اليوم الرابع اعتبارا بآيات الايام التي يرفع يديه في الباقي لا بمعنى اجتماع من وهم  
ان المراد من الايام اليونان اعني الثاني والثالث فقد وهم بخلاف اليوم الاول والثاني يعني  
الاول والثاني في سن ايام التشريق لا الاول والثاني في سن ايام الحج في المشهور من الرواية  
بمعنى الرواية عن أبي حنيفة فانما قال في المشهور احراما عادا كما حكم في المتفق فقال كان ابو حنيفة  
يقول لا افضل ان يري في اليوم الثاني وفي اليوم الثالث بعد الزوال فان ربي قبله جاز وعارواه  
احسن عنه وهو انه ان كان من قصد ان يتعجل في السفر الاول فلا بأس بان يري في اليوم  
الثالث قبل الزوال وان ربي بعده فهو افضل وان لم يكن ذلك من قصد لا يجوز ان يري  
الا بعد الزوال وذلك لان التأخير اليه ما بعده رجاء لمحة بعض الجرح لانه لا يصل الى مكة الا بالآب  
لابل فبقى على أصل المراد اي بقي حكمه الذي فيها على أصل المراد عن جابر بن جابر واصل كل امر

في رواية



ان لا يتغير حكمه كما كان عليه من وقت طلوع الفجر هذا وقت الجواز والافضل ان يري بطلوع  
الشمس على ما ياتي بانه وقتا قبل ما روي قبل ذلك ستمائة ان المراد منه ليلة العيد فنقول  
لا حاجة به للتحقق علينا لان ثبت رخصة للربا والضعفاء فلا بعد وحس لان الربا ثابت بخلاف  
العياس وكان هذا القائل فاعلم ان المسئلة اتفائلة وان اخرها في الليل دما ولا شيء عليه  
طوبى الربا لان موجب ما ذكر ان لا يقع التمسك به فاذا ذكرتم عند أبي جعفر وتفضيل علي ما  
ذكر في بسوط شيخ الاسلام ان ما بعد طلوع الفجر من يوم الخمر الى طلوع الشمس وقت الجواز مع  
الاساءة وما بعده الى الزوال وقت سنون وما بعد الزوال الى الغروب وقت الجواز من غير  
اساءة والليل وقت الجواز بالاساءة جعل اليوم وقته لقائل ان يقول ان يوم جعل اليوم ظرنا  
للمري وسوينا لا يمتنع على طلق الوقت المتداول ليل ايضا واجمع عليه ما روينا يعني قوله ان  
اول سنينا في هذا اليوم وقع ظرنا للمري لا بعد فلا يرد به تمام الخبر لتأخيره عن وقته تأخير  
عن وقته يوجب الدم عند أبي جعفر لا يوجب النقصان ونقصان الحج بنجر بالدم كما ان نقصان  
الصلاة يجنب بالسجدة وهذا هو المراد من قوله كما هو منه مروي عن أبي يوسف رواه عنه ابراهيم  
بن ابراهيم والذي روي جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انما كانا نكفون اشره سنينا  
صحي فبعدوا به فيما شاهدوه من سنة لا ذوجب سبل على المري لتليل لقولنا لا نقول مكان حقه  
ان يقول ولنا انه ذوجب الجيعني انها من مصالح الحاج لاسن مصالح الحج فلا موجب تركها جازا والمراد من  
الوجوب هنا معناه اللغوئي وسواء الثبوت للمعناه الشرعي حتى ياتي في باقي الكلام والحاجة  
ويكره ان تقدم الرجل ثقله الثقل يفتقن سماع المأفرو حكمة كذا في الديوان سوا لائق استر عن  
قول ابن جبرسمة انهم نزل به اتفاقا لا قصد اقليس سنة بل مستحب واليه ذهب كثير  
من مشايخنا واثباتي وماكث وقال في البسوط التخصيص سنة و به اخذ المص على  
ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم روى صاحب السنن بسنده الى اسامة بن زيد روى وقال قلت يا رسول  
الله اين تنزل عندا قال هل تترك لنا عقلا منسرا لا ثم قال نحن نازلون بخيف حتى كنا نجث

فيكون

فيكون

فيكون

فيكون

حيث ناسبت قريش على الكفرة يعني الحبيب فنعى قول المص قال لا حاجة به سلة وفي عبارة الحديث  
تغييره بشيء الى عهدهم على جبران بن حاشم يعني بشيء الراوي بقوله تقاسم المشركون في علي  
شركهم لي عهدهم على جبران بن حاشم وذلك ان بنت كنة خالفت قريشا على بني حاشم  
ان لا تاتواكم حرم ولا يابوهم ولا يبيعونكم فكلما علي معناها لا يعني مع كما توهم فغرضنا انه يهتد الى  
بعض دل ما ذكره على انهم نزل قصد اراة لطيف صنع الله تو وهذا طواف الصدر الصد بن حاشم  
هو الرجوع والوداع بالفتح اسم للتوديع كالسلام والكلام وسوا واجب عندنا وقال مالك  
هو سنة وهو احد قولنا ان في لانه لو كان واجبا لكان سقط عن الكلي والجانبين ولنا قوله من حج  
من البيت الى فوه عبارة الحديث لا يفر احد حتى يكون اخر عهده بالبيت وفي رواية امر الناس ان  
يكون اخر عهدهم بالبيت الا انه خفف عن المرأة الجانبين فالحائض مستثناة بالنسب والنفاء  
منه لثقتها ولها النض دلالة خلافا لما في لقوله من قد بين ما قرأناه اننا ان حدان  
يقول خلافا لماكث وهو احد قولنا ان في ولنا قوله وم والذلالة في الحديث المذكور على الوجوب  
بوجوه الاول انه امر به والامر المطلق للوجوب وانما في ان خض الرخصة بتركه من عهد ولو لم يكن  
واجبا لكانت مخصوصة به وانما نشان لفظ الرخصة انما تستعمل في الواجب لانه اطلاق بعد  
احتط والمختور ترك الواجب لانه ترك التطوع الا على حل مكه وليجئ بهم اهل ما دون الميقات لانهم  
ممن لهم ومن نوي لا اقامة قبل النزال الاول لان صار من اهل مكه بخلاف ما اذا نوي الاقامة بعد ما حل  
النزال الاول لانه لا دخل للنزال الاول لزوم التوديع فليارس فقط بعد ذلك لانهم لا يصدرون ولا  
يودعون من هنا فرج ايجاب عن قياس ماكث بيان فاده لاختصاص الثلثة بالمقيس  
ومن تخذه مكه دارا ثم بدا له ان يخرج تارك للموضوع لان التوديع فعل الزاير وهذا مقيم قد ترك  
الاقامة فلا يجب عليه ايضا طواف الوداع لا يقال لو كان وجوب هذا الطواف للوداع لوجب عليه  
المعتر لان في والمسئور عن اصابته ليس بواجب عليه لاننا نقول ركن العمرة هو الطواف وشيل  
الشيء لا يكون تباعا وانما الحج لمعظم اركانه الوقوف بعرة والطواف ليس بمثل له وانما

فيكون

فيكون

فيكون



وانما قلنا سوا الطواف لانه سعي من وجابها فمن قال سعي الطواف والسعي لم يصيب بعده اي  
بعد طواف الصدر عند المقام لانه سعي في اقل هذا الباب من قوله وعم وليصل الطواف لكل اربع  
ركعتين وانما قول المص لا ان تتم كل طواف ركعتين فرضا كان الطواف او نفلا فلا يصلح ان يعلق  
فلا يشترط قوله لما قد سناه وما في زمر من هذا على وفق ما قال الكرخي روي الحسن بن زياد عن ابي  
جعفر ان شرب ماء زمر من قبل اتيان الملتزم من قال في شرح كلام المصلي بعد قبيل العتبة و  
اذا زاد الملتزم والصلاة فخذ به بخلافه كما في زمر من شرب من ماء فقد شرح الكلام على خلاف  
المكرام كما لا يخفى على من عاينهم استحق ولو انفسه قيل لم يثبت استحقاقه يوم نفي زمر  
ولا تقبل العتبة ولا التثبيت بالاكسار وما وضع الصدر والوجه على الملتزم فقد ورد في حديث  
صفيان ولا الرجوع اليه في هذا الاضطراب بل كل ذلك بدعة والاتباع اولى من الابتداع وهذا  
بيان تمام الحج اي تمام الحج المهور وسوا الذي اراد النبي يوم يقول من حج هذا البيت فلم يرفث ولم  
يفسق خرج من دنوبه يوم ولدته امه **فصل في شتي ما يتعلق بافعال الصلوة**  
عاقلة كما هو دأبه في هذا الكتاب على ما بينا في على الوجه الذي لا بد منه في تمام الركعتين الوقوف وقدم  
تفصيله سقط عنه طواف القدوم ايسر له ان ياتي به لانه سنة سقطت عنه رعية لانه  
شرع قبل هذا منقوض باداء الاربع بعد الظهر واجب بانها في قوة الواجب ولا يخفى ضعفه ولا يخفى  
عليه ايجاب عليه شي في الدنيا فلما في لزوم الكساة التي في الآخرة وهذا بيان اول كون  
تكرره وان قوله ثم اذا افضت من عرفات تجمل في حق الوقت ولكل وقت فعل اول وآخر وما بعد الزوال  
ليس اخر بالاجماع فحينئذ يكون فعله من بيتا لاوله وقول من نهى عن طواف حول البيت بعد الزوال فربما  
بين البيان ان السعي لا يتولى كما هو لاصل ولا يخفى ان يقول بل التثبيت بالقول بيان اصل الوقت والفعل  
بيان وقت الملتزم وقول ابن عمر في الحجاج حين زالت الشمس **فصل في اعادة ان اردت سنة**  
يؤيد هذا القول وكفى بيان الحجج الكتاب وانما علم الصلوة في هذا بيان اخر الوقت نعم والاول  
المذكور يصلح بانه الا ان آخرة لا يسعد فانه ظاهر فيها ذهب اليه ما كس من انه لا بد من الوقوف  
الوقت

في جزء من الليل وما كس ان كان يقول لعدم ثبوت النقل عنه بل صرح ابن الجلاب بما لا يخفى  
قال في كتاب التفرغ والابحار والوقوف بعد نماز قبل الزوال بوافقه وفي الاحتياق وقت الوقوف  
بوفات من حين يزول الشمس من يوم عزه الى طلوع يوم النحر لكن عندنا الوقوف في شتي سنة  
نقد ادرك الحج عنده اي وعند ما كس يستكره ان يقف في اليوم وجز من الليل ومن قال في شرح  
الكتاب وما كس كان يقول ان اول وقت بعد طلوع الفجر وبعد طلوع الشمس الى اخره فكله فخل  
غاي في قول المص من اداة التردد فهو صحيح عليه بما روي من انه عم وقت بعد الزوال وقدم وجه  
الاحتجاج به وما فيه فذكره كونه او قيل احتجنا عليه بحقيقة وهذا دون انه قطع الطريق حيث  
جوزوا الجمع وكس ما كس فخل وصاحبنا العادون انه احتج عرفه فمن وقف لفظ الحج بوقت فاما  
اورد المصركب من الاحتياق وقال ما كس لا يجوز ان يفتا قيل واستدل بقوله  
من ادرك عرفه قبل هذا ادرك الحج ومن فاته وقت قبل فاته الحج ولا يذهب عليك ان الدليل المذكور  
لا سطو على المصلي وانما انطباقه على ان يكون للمعتبر الوقوف بالليل دون النهار فلا حاجة الى منع  
معه الرواية ولكن احتج عليه بما روي من قوله من وقف بعرفة تسعة من ليل او نهار فقد تم حجه  
جاء من الوقوف لان ما هو الركن قد وجد وهو الوقوف اراد بالوقوف الاول ما هو الاول  
المعتبر في الحج شرعا وبالنسبة الى الوقوف لغه وذلك لان المختار لا يخرج عن قليل وقته ومن زعم  
ان الوقوف ياتي بمطلق الحصول في الوقوف وقت الوقوف ثم زعم ان في تمام المرام حاجة الى  
المقدمة القابلة والمختار لا يخرج عن قليل وقته لم يكن على بصيرة كما لا يخفى ولا يستلزم ذلك اي ما هو ركن  
العبادة بسبب الاقامة والنوم كركن الصوم وسوا المساك فانه بعد البنية ياتي من المعنى عليه والنا  
مختلف الصلوة حيث لا يتفق مع الاقامة والفوات الشطر وهو الطهارة بالاناء بخلاف المنوع  
في الصلوة ولهذا خص الاقامة بالذكر هنا ويجعل محل البنية عام التعليل المذكور وتقرره ان الطل  
وان كان محل البنية ولكنه ليس بشرط لكل من كل يفي وجوده في اصل العبادة ومن وهم انه جواب  
دخل فقد دفعه ومن وانما قال لكل ركن لانها قد شرط لبعض الاركان وهو الذي يكون عبادة

في تمام ان السعي لا يتولى كما هو لاصل ولا يخفى ان يقول بل التثبيت بالقول بيان اصل الوقت والفعل



مقصود اصاله الطواف فانه من اركان الحج ومع ذلك مقصود اصاله بخلاف الوتوف بعرفات فانه  
المقصود الاصلي الاضافة فيها الطواف للزيارة ولهذا لم يشرع الشغل بالوقوف بخلاف الطواف وهذا  
لا ينافي كونه اعظم من الطواف لان ذلك في الركبة يعني لا يكون عبادة وبهذا التفرقة لا يمنع من ان يشرع  
لطواف فان النية شرط فيه وهذا اذا طاف بالبيت حارب وطالب كرم لم يحزه وتبين ان المصن  
تذكر وجوبه انما فاعده ومن لم يثبت له انما في تفرقه تصور حيث رجم ما ذكره المصنف في المقدمة الثالثة  
اذا لم يكن قد صادف ثم قال وانما قلت ذلك لاحترازا عما اذا طاف بالبيت حارب او طالب  
عزيم ولم يسلط الطواف عن الحج فانه لم يحزه وان كان في النية موجودة عند الاحرام لان قصد الحروب  
وذلك صار له على النية السابقة لكونها باقية بالاستصحاب ضعيفة يفرق بصرف  
ثم ان قوله لانها لكونها باقية بالاستصحاب لا ينظم مع قوله ولم يسلط الطواف عن الحج وذلك ظاهر  
فاحل عنه رفقاه قال الامام الزاهد في الصغار ذكر في الاصل والجامع الصغير هل عند اصحاب  
يذكر انه لو احرم عنه واحد من عرض المكس يعني بغير اصحابه ورفقاه ما حله في الذخيرة لانك قد  
علي قولها لا يجوز وانما على قول لا يفسد فحقا خالف المشايخ وفي غيره قال ابو عبيدة لا يجزى في ذلك  
اجمع يقول لا يجوز ثم رجع وقال يجوز ولا يختص بذلك رفقاه لان هذا ليس من باب الصلاة  
بل سوسن باب الاعانة والرفقاه وغيرهم سواء ولما قيل ان يقول نعم كذا لان ثبوت الاذن  
دلالة وجهه لا يمتشي في غير الرفقة والاهلال رفع الصوت بالتلبية والمراد الاحرام والاصل صلات  
الاحرام شرط عندنا فيجوز النيابة فيه باخلاف بين اصحابنا لان الاستنابة تنوقف على الاذن  
عبارة او دلالة ولم يوجد واحد منهما في مخالفة عندهما وقال ابو جعفر بوجود الثاني في الثاني ان قوله  
ان شرط فيجوز النيابة فيه كالوضوء وسنة العورة فان مبناه على عدم الفرق بين العادة والنية  
فان المتحقق في الوضوء وسنة العورة هو الاول والثاني كما لا يخفى هذا على من يخرج بعض المشايخ  
ومنه من قال لا خلاف بين العلماء ان عقد الرفقة مستحقة من كل واحد منهم باجماع لا يخرج  
عن الفعل بنفسه واختلف في هذه المسئلة بناء على اختلافهم في ان الاحرام هل ياتي بالنية

على قول لا ياتي بنية ياتي وعلى قولها لا ياتي وهذا القائل يقول لا رواية عنهما اذا احرم اصحابه با  
لاحرام عندهما وانما الرواية في بدنه من سبقه نفر ما دوا واحد منهم باجماع اصحابه صار احرامه بحرين  
والرواية عنهما في التقليد لا يكون رواية في التلبية كذا في الذخيرة صح بالاجماع اي يصير الاحرام حراما  
الماء سور علي ما اوضح عنه غير الاسلام حيث قال لا خلاف عند علمائنا في ان الاحرام ياتي  
بالنية كالعامة عبيد بالتقليد فاما ما روي من اصحابه فلا يلزم اجتماع الاحرامين في التلبية  
كما تقوم وهذا القول صيدا لا يلزمه الاجزاء واحد والدلالة تنقضي العلم فيسبح لانه ان اراد  
ان يثبت حكم الدلالة تنقضي العلم على اعتبار الشرع اياها كما هو الظاهر من قوله وجوز  
الاذن به لا ينعونه الا فلا يلزم ذلك وان اراد ان يتوقف على العلم بالاذن العاري في مثال هذا  
فذلك سلم الا ان لا يلزم الحرام ولا ينظم الكلام عقد الرفقة بضم الواو كون الفاء  
اجماعه ترافعهم في سفر والرفقة بالكلية فكان الاذن به تاييداً لدلالة والاذن دلالة  
منه لانه الاذن عبارة عما في شرب ما لا سعاية ولكن نصب قد راعى كانه جعل  
فيها التيمم ووقد انما رخصها بما ان وطئها لم يكن ضمانا لوجود الاذن دلالة وقال لا يجوز  
قيل ان حل بوجبة فعل الرفق فعلهنا دون بسط الحصر في المسجد لان ان اذ شرع  
في فعل لغرض يحصل به وبغيره ثم تجزئه يكون راضيا بالستانة بالغير وبسط الحصر في المسجد  
سبب للشباب فلم يكن اهل المسجد راضيا بسط غيرهم وعكس لان بسط الحصر في المسجد  
تخص نفع بسط فيه ضرر باهل محقق الاذن ظاهر بخلاف الاحرام فانه يجب اشتباها ويحرم  
اشتباها فلم يخص نفعه فلا يحقق الرضا والاذن وهذا وجه آخر للمخالفة المذكورة غير ما ذكره المصنف  
والعلم ثابت نظر الى الدليل وهو كونه في دار الاسلام جواب عن قولها والدلالة تنقضي  
على العلم وفيل في غيره ان العلم ان كان شرط الدلالة فهو ثابت نظر الى الدليل وسوقه  
الرفقة والحكم مدار على الدليل فيثبت الاذن دلالة ولا يذهب عليك ان مبناه على حل العلم على العلم  
بالاذن العادي وقد عرفت ان سابق كلامهما لا يتصل ثم ان في قوله ان كان اشترا الى المشي



وقد افصح عنه من قال ولا نعم الله لا يستوفى على العلم وليس كذلك ان نعم الله لا نعم الله  
العلم ثابت نظر الى الدليل وهو مقدم عند الرتبة وتقرير المصنفات على التعرض للجليل المنقح  
لانها مخاطبة كالرجال اراد المخاطبة بقولته والله على اكسب حج البيت فان الناس  
بين الرجال والنساء ولا تترك طواف الصدر وبشرته طوافها الزوج او محرم آخر في السفر  
وطالبس الخلفي فخذ وما ذكره في المتن خمس عشرة حصة فارتفع المرأة الرجل وبهذا  
التفصيل بين الخلفي ما قبل بفعل النساء مثل ما يفعل الرجال الا ان شاء الله في كتابي لم يرد  
المستثنى فيما ذكره فيه وتبسط من الخط ما دلها من الخط في الدرع والنجار وانما  
القفازين وفيه ان الدرع للمرأة ليقصها فلا وجه لذكر القص في ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
فما روي البخاري من حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال لا تنقب المرأة المحرمة ولا تلبس القفازين  
ومن قد بدنه اصل هذا ما روي في باب الاحرام ان الشروع في الحج احرام لا يحصل بمجرد النية  
عندها خلافا لما في في احد قوليه فكان حق هذه المسئلة في باب الاحرام بعد قوله واذا بقي  
تقدرا ومن وافق قال بدنه لان الغنم لا تقلد لانه لعلامة كلبا من من الماء والعلف لانه علم له  
والاحتياج اليها فيما يعيب عن صاحبه والغنم لو غاب عن صاحبه يبيع كذا قالوا وفيه نظر لانه  
روى الجماعة عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اتي البيت فقام فقامت عندها انعام  
كنت افضل قلادة الغنم لرسول الله فبعث بها ثم ملك حلالا وكان الشاخي واحد وسحق  
وابو توريون فاعيد الغنم او جردا صيد فقلد في محرم او في احرام ماض ومن خصه بالثاني  
لم يصح وكذا من قال قلده في السنة القابلة او شيئا من الاشياء المادية ما ينظم سائر الله  
الواجبة بسبب الجارية في احرام ماض كالخاق وعينه ودم المسنة والقران بقوله من كان  
شيئا مفعول له بالعطف على ما قبله واحدى شرائط ان يكون مصدرا فان فقد المصدر فلا  
بدن التام كما في قوله فيك للسكنى فكان حقة ان يقول او شيئا من الاشياء كما في صحيح البخاري

العلم ثابت

الاحتياج اليها

الاحتياج اليها

الاحتياج اليها

الجامع الصغير من قلده بدنه تقدرا م عبارة الحديث من قلده تقدرا ثم ان التعليل بان يطبق  
على المدعي ان موجب تحقق الاحرام غير التقليد وفي المدعي شرط زائد عليه ثم ان الشرط احد الايام  
المسوق او الادراك بعد البعث لا السوق بخصوصه بقوله في احكام وهو ان الطرس تقرير ان  
يكون النية لازمة في الصورة المذكورة والظاهر من المنظومة ولا يصير محرما بسوقه عدله فلهذا  
تضاف على ما افصح عنه صاحب التحقيق حيث قال في شرح المسئلة نوع من كمال وصواتها  
في النظم النية وعلى تقدير عدمها ينبغي ان لا يصير محرما جاعلا النية في العبادات شرط والجواب  
على تقدير عدم النية اختلاف متحقق فخذ الشافعي لا يصير محرما وعندنا يصير محرما فقد ذكر في  
شرح الطحاوي لو ساق حيدا فاصدا الى كذا صار محرما بالسوق نوى الاحرام او لم ينو في ذلك  
الاجابة يعني اجابة دعاء ابراهيم عم جواب من قدر تقديره ان الاجابة انما يكون بالقول السوق  
ليس يقول وتوهم الجواب ان المقصود من الاجابة انها لا انقضاء وهو قد يكون بالفعل كما  
يكون بالقول فاذا ذكر من تمام التعليل المذكور لا تعليل لوجوبه لم يصح ما احتج بها المراد بها  
للحق بل الحق قبل مجازة الميقات لانه اذا وصل الى الميقات قبل الحق لزمه الاحرام بالتلبية للبقاء  
الاجرة والنية اراد بخر دما عن جضا يصح الاحرام يشترط في هذا الحق الكلام فلا يتجه المناقشة بان  
فانها التوبة بعد البعث وفيه رد الثاني الاقوال المنقولة عن الصحابة وقد سبق الرد لها بقوله  
لما روي عن عائشة رضي الله عنها في قول الثالث وسوال الذي ذكره بقوله فاذا ادركها وساقها وهو  
المختار لما ذكره وبما قررناه بين ان اختياره القول الثالث ليس لان المتيقن من شرك اليه  
قوله واذا دكرها فان الاكتفاء بالادراك لا ينسب فان قلت ما وجد التحريم في الكل والبعض قلت  
لم يرد بالتحريم بل بالاجماع بين روايتي الاصل والجامع الصغير فاذا ذكر السوق مع الحق في الاول  
ولم يذكره معه في الثاني قال في آخر الاسلام ذلك يعني ذكر السوق اطلاقا وانما الشرطان للتحقة  
ليصيرها مفعول لانسك والباقي بعد هذا التاويل ولذلك لم يلفت الى المص حيث ذكرها على  
طريقة الاختلاف في الرواية وموجز جضا يصح الاحرام يعني السوق على الرواية الاولى والادراك

العلم ثابت

الاحتياج اليها

الاحتياج اليها



بعد البعث على الرواية الاخرى ومن قال ما ساق الهدي فظاهر وانما اذ اذكرت ولم يسبق  
غيره فلان فعل التوكيد بحرفة الموكمل بفعل الموكمل فقد خط وكذا في علم الادراك غير ان  
على الرواية الاخرى بل لا بد من سوق وكيل بحرفة ولا يخفى فيه كماله في الابداء  
هذا التفسير لما يناسب الرواية الاولى وكان مقصدا لا تقصير عليه ترجيح تلك الرواية لكونها  
الاخرى بدنه المستعانة من قوله لم يصح ما حتى يثبتها واحكامه بدنه القرآن كذلك لا يصح  
المستثنى على ما ذكرتم انما بالتقليد في بدنها انما يصح ما اذا جرت التقليد والتوجيه في  
الحج واذا وجدتها لا يصح ما لم يدرك الهدي وبسر معه ذكره قاضي خان في شرح الجامع الصغير  
ما ذكرناه يعني قوله لان التوجيه المذكور بين يديه هدي على الابتداء بخلاف ما يحسنه والندب  
فانما يشترعنا عليه ما لا ابتداء من كتابنا كالحج وصفا بخلاف دم التطوع فانه لا  
شرع على الابتداء لكنه لم يجعل في وضع الشرع نسكا من مناسك الحج لانه يخص بكرة لتعبد  
لكونه نسكا والاختصاص بكرة انما يصلح وليا كونه كان لو كان من العبادات فاصح  
الي زيادة قوله ويجب شكر الله في تمام التعبد المذكور ومن لم يتنبه لهذا قال وقوله ويجب  
شكر الله دليل اختصاصه بكرة ولم يدل على صحة التصدير بادة التعبد دون اداة الجمع  
وغيره قد يجب بالجماعة وان لم يصلح لكونه بان اصحاب صيدا قبل الوصول اليها فيجب عليه كراه  
وهدي التمتع لا يجب لافها لان وجوبه عند الجمع بين النكسين وموضع النكسين مكة فان جاز  
بدنه او استوفى التخييل القاء اجل عليها والاشعار اعلامها بالاداء بالخرج وانما هدي من الشعار  
وموا العلامة لا اعلامها من مطلقا اذ لا ينظم في قوله والاشعار مكره للاشعار كان في  
ابتداء الاسلام لصيانة الهدي عن المشركين لانهم ما كانوا يعرضون للهدي فلما تولى الاسلام  
زال السبب فانقطع الحكم بحرمه المثلثة كذا روى عن علي بن عباس في عارضة ربه وبوجيفة  
انما ذكره ما رآه في زمنه من المبالغة في الاشعار حتى يصير مثله وعند ما ان كان حلالا  
وان كان حلالا حسن وتقليد الشاة غير مقاد وليس له ايضا قدس

ما يتعلق بهذا المقام من الكلام قد كره وبدبر ان البدنة تتبع عن البدنة ليس هذا من باب  
اثبات اللغة بالقبول بل هو من باب تبين الموضوع له فكانه قيل البدنة وصف للجملون الغنم  
من الابل والبقر وليس عند العرب جمل منها وفي ديوان الادب البدنة هي الناقة والبقرة  
تجبر بكثرة وعليه فعل الجمل في رواية في ما يفسر في العصور فالوجه ما في كتاب العين البدنة ناقة وبقرة  
كذلك المذكور في رواية في المغرب لبدنة في اللغة تن الابل خاصة ويقع على الذكر والاني  
ومى في الشرح الجملين لقوله لم البدنة من سبعة انما سميت بدنة لخصها من بدنة بدنة  
اذا غنم كالحدي جروا يعني في موضع البدنة وفيه نظر لان المذكور في الصحيحين لفظ البدنة ثم  
البقرة ولفظ الجروا من قولهم قال الامام المجبوني وليس ثبت تلك الرواية التي رواها  
قلنا القبيصة من حيث الحكم بالعطف لا يدل على اختلاف اجنبية وكذا التخصيص باسم  
خاص لا يمنع الدخول تحت اسم العام كما في قوله من كان عدوا لله وملائكته ورسله ونبي  
وملائكته **باب القرآن** اوجه عن الافراد وان كان افضل منه لتوقف عنه على موته  
الافراد القرآن وسواهم من الحج والعمرة بان يحرم بهما من الميقات وقبله في الشهر الحج وقبلها  
افضل من التمتع وسواهما حتى باداء النكبين يام ابيين في سفر واحد من غير ان يعلم باهل الاما  
صحيحا والافراد اعانوا كل واحد من الحج والعمرة باحوام على حدة والامام صحى بينهما قال في المبسوط  
والافراد ان الحج او لا ثم يعتمر بعد الفراغ من الحج او لا وكل من نكس في سفر على حدة او يكون اداء  
العمرة في غير اشهر الحج قال صاحبنا القرآن افضل ثم التمتع ثم الافراد ثم الزيارة السفر غير لازمة  
في الافراد على ما نهت عليه فيما تقدم وعلى رواية ابن شجاع عن أبي خزيمة الافراد افضل من التمتع  
وقال الشافعي الافراد افضل ثم التمتع ثم القرآن حكاه العوداني عنه وهو قوله ما كان نكرا في  
المجموعة على اختياره اشهد وقال الامام احمد التمتع افضل ثم الافراد لان ذكره في القرآن  
والانعم تمتع بالعمرة بالحج ولان في الافراد زيادة التلبية والسفر والحاق اراد التلبية بالابدية  
منه في الاحرام فان القرآن يلبي بهما تلبية واحدة والمفرد يلبي بكل تلبية على حدة ومرجع ما



الاحرام الى زيادة ضرورة ان النية بقصد متعدد المنوي سواء نويها معا او متفرقين  
 ومن هنا ظهر وجه ترك المحصر في هذه الاحرام والناظر في هذه المقام لم يتفطنوا لذلك  
 في شرح كلامه والتبليغ غير محصورة جواب عن قوله لان فيه زيادة التبليغ لانه بعيد  
 عن الصواب لان مراده على ما بينت عليه نفاذ زيادة تبليغ العاجبة لازيادتها على الاطلاق  
 والسفر غير مقصود جواب عن قوله ان في الافراد زيادة السفر وتقريره ان المقصود  
 هو السفر والسفر وسيلة اليه فلا عبرة لزيادته وفيه نظر لان في زيادة السفر زيادة  
 مشقة والاشق افضل وقد جاء في حديث عائشة رضي الله عنها انما اجرك بقدر فيبك ولان السفر  
 للعبادة عبادته بل واجب والممكن منها الا به فزيادة السفر زيادة العبادة ومن ومن ان  
 عارلم السفر لا يوجب نقصا في الحج فقد وهم كيف وسو عبارة عن الوقوف بعرفات والوقوف  
 بالبيت والجمع بينهما لا يمكن بدون السفر واختلف في وجوب من العبادة جواب عن شك  
 في ترجيح الافراد على القرآن بزيادة المخلوق في الاول وتقريره ان المخلوق شرع للمخلوق في الحج  
 على الاحرام فلما يكون مرجحا وتماثل ان يقول انه واجب الافراد فكون عبادة فيصلي الحج  
 والمقصود بما روي في قول اهل الجاهلية حيث لم يجوزوا العمرة في اشهر الحج وقال ان  
 العمرة في اشهر الحج من افخر الحجور اي من اسوء الساعات فلم ادمعنا باللعنوي  
 وهو التوسعة وفي بعض النسخ افخر الحجور يدون من وهو الموافق لما في كتب  
 الاحاديث ولا وجه لمحمل على معناها الا مطلقا لانه بالوضع الحديث ونظيره هذا ما ذكره  
 صاحب الكشف وتفسير قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم حيث اجاب عما قيل علما  
 ذكر الاصبع الذي تبهها الاذن بالمسح به لئلا يسمعوا ما يسمعون او لئلا يسمعون ما يسمعون  
 مني لفاظ مسخنة لم يتعارفها الناس في ذلك العهد وانما احد شواهد بعد وعندي  
 ان الاستدلال بالحديث المذكور من مقررات اصحاب الامام الشافعي لانه اعلى  
 شأننا من ان يشبه عليه مثل هذا او بما قررناه بين عدم اصابت من قال في الحديث

في قوله لا يسمعوا ما يسمعون  
 في قوله لا يسمعون ما يسمعون

بالرحمة تاسوا لمصطلح لان القرآن غنة وانما المراد به التوسعة ويجوز في مثل هذه عندنا  
 ثم ان في قوله ويكون رخصة مسقاطا حطفا فاشا لان الافراد مشروعة باختلاف وجوب  
 كون الرخصة رخصة مسقاطا لان السعي العزيمة شرعية وقوله والرحمة في غير هذه عندنا كالا  
 حال في التحصيل كما لا يخفى على من ادرك في التفصيل وكذا من قال هذه رخصة مجازا كما سطر  
 ثقل الصلوة في السفر قد تكرر وللقرآن ذكر في القرآن جواب عن قول ما لك لان ذكر  
 في القرآن على ما روينا من قبل يعني في فضل المواظبة تعاليل ان يقول يحتمل ان يكون المراد  
 باهمها من دويرة اهل ان يتركها مسقطا بالسفر والاحرام من دويرة اهل على الامام  
 بها معا من دويرة اهل على ما لم ينقل من عدم ولا احسن الجاهلية فلو كان افضل لاتي بهم  
 باحد منهم على انه نقل عن عمر رضي الله عنه على عمر ان الحرة امة من البصرة ولذا اختلف  
 العلماء في الاحرام قبل الميقات مسقط او مباح او كونه ثم نية في القرآن شروع في ترجيح  
 على التمتع بعد الفراغ من دفع ما قيل في ترجيح التمتع عليه واستدانة احكامها ولا كذا في  
 التمتع لانه حين شرع في فعال الحج باق احرام العمرة ولهذا يقال عمرته افانته وجهه مكينة و  
 الامام سراج انما يصححها لانه اذا قرن لعرف التمتع في عبادة فالصحة لانه لا يذنب عليه  
 الفضل في القرآن فانه دفع ما قيل من فضل في الامام سراج بقص بالقرآن فليس القرآن افضل  
 ام لا فلا يكون مخالفا وانما الجواب عنه بان دخل نقص والافضل القرآن الذي كان العباد  
 تان فيه شخص واحد لان فيه الجمع بين السكين حقيقة فليس مطلوب فان القرآن افضل  
 كيف ما كان والجمع بين السكين بوجوه حقيقة على كلا التقديرين انما الصواب في الجواب  
 عنه ما ظهر مما تقدم وهو انه دخل نقص في الامام سراج لعدم حلو صفة لاهل لانه كونه عبادة فلا  
 يلزم ان لا يكون القرآن افضل وقيل بالاختلاف قال صاحب النعمة وحاصل الخلاف  
 ان القارب محرم باوامين فلا يدخل احرام العمرة في احرام الحج وعنده يكون محراما  
 واحد ودخل احرام العمرة في احرام الحج لقوله عم دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة وكذا

في قوله لا يسمعوا ما يسمعون  
 في قوله لا يسمعون ما يسمعون



من بدل اجماع الامة على سمية قانا والقول ان يكون بين شتين وسيتي  
 على هذا التاكيد لانهما قلنا ان القرآن افضل لانه جمع بين العبادتين باجراسين وعنده  
 خلافه وسنما ان القرآن يطوف طوافين وسعي سعيين ويقدم افعال العمرة على افعال الحج وعنده  
 يطوف طوافا واحدا وسعي سعي واحد ومنها ان الدم العاجب منه دم الشك عندنا  
 شكر الجمع بين العبادتين وعنده دم جبر لتمكن النقصان في الجمع بين دخول العمرة فيه  
 حتى لا يحل له اكل هديته وعنده دم جبر لانه اذا تساول مخلو راحه فانه يجب عليه ان  
 عندنا دم واحد وعنده وسنما انه اذا احضر القرآن فانه يحل بحدسين عندنا ويحدي واحد  
 عنده من البيعات هذا ليس بشرط وقته هناك عليه في اول الباب لان القرآن  
 موافق بين العمرة والحج قال الجوهري قرن بين الحج والعمرة قانا بالكمس وقرنت الجعيرين  
 اقربهما قانا اذا اجتمعهما في جبل واحد وذلك اجل سمي القرآن وقرنت الشئ بالشئ  
 وصلته وقارنته قانا صاحب ومه قران الكوكب وبهذا التفسيرين ما في قوله من  
 قوله قرنت الشئ بالشئ او اجتمعت بينهما من اخل فامل وكذلك اذا دخل على  
 عمرة عطف على ما تقدم في بيان صفحة القرآن على اعتبار المعنى فان قوله وصفه القرآن  
 ان يحل في معنى ويكون قانا اذا اهل بالعمرة والحج معا فان هذه القول المذكور  
 المعنى وكما يكون قانا في الصورة المذكورة يكون قانا في هذه الصورة وقدم العمرة على  
 الحج فيه اي في الدعاء ومن قال اي قدم القرآن العمرة على الحج في ادائها فقد خطا خطا  
 وكذلك يقول لك اشارة الى الدعاء المرتب يعني كما في الترتيب على الوجه المذكور في الآية  
 اي في التلبية وانا لا اشارة في قوله وان اخر ذلك الى ذكر العمرة لان الواو للجمع  
 كما نطق ان الواو لو كانت للترتيب لا يكون تأخير في الدعاء والتلبية جميعا ويسكن  
 فان اللازم في الترتيب في الذكر لا الترتيب في الوجوب ولا باس في كيف ومولازم  
 على تقديم كون الواو للجمع ايضا اعتبارا للصلوة خلافا لثانيه في قولنا في قوله عزم

سجدوا على رءوسهم  
 في كل صلاة  
 واما في قوله  
 فان لا يكون  
 في كل صلاة

لا عمل بالنية وقوله وم الاعمال بالنيات فالنبي وم جعل العمل بالنية وهي عبارة عن قصد  
 القلب لا غير وقد وجدوا ان اشتراط النية لعين العبادة والظاهر عندنا انه تعالى في فصل  
 ما هو المقصود بقصد القلب فيه وعلى الاول ان موجبه اعتبار النية لا الاقتصار عليها فلا يصلح  
 جهة لنا في كل اختلاف واما الثاني فخرج عن سنن الانظام كما لا يخفى على ذي الاقدام  
 ومن الناظرين في هذا المعام من قال في شرح ذلك الكلام يعني ان الذكر باللسان كمن  
 شرط فيها واما شرط ان يعلم بتعليق صلوة بني كذا فكذلك هنا وكما ذكره  
 ان النية من قبل العلم ابتداء فطابقا لبيت اعي ابتداء بما حقه ان يبدأ به والظاهر  
 ما اجل ويقدم افعال العمرة حقه ان يقول وانا يقدم افعال العمرة بقوله لان تقديمها قد  
 علم ما تقدم صريحاً بقى الحاجة الى بيان وجه تقديمها والقرآن في معنى المتعة لان فيه ترغفا  
 باداء النكاح ايضا فيكون في معنى التمتع فالنفس العارضة في التمتع عبارة واراد في القرآن دلالة  
 والتمتع ببناء بافعال العمرة لان الله جعل الحج غايته ونهته في التمتع فيكون المبدأ من العمرة الحالة  
 وكذا القارن ببناء بافعالها لان ذلك جنائية على احرام الحج بل ذلك جنائية على الاحرامين قال  
 في المستقى تارة طاف لعمرة ثم خلق فعليه دمان ولا يحل من عمرته بالخلق وهذا تصريح بان يقع  
 جنائية على الاحرامين ويؤيد هذا ان التمتع اذا ساق الهدى وضرع من افعال العمرة وحلوق  
 يجب عليه لم ولا يحل بذلك من عمرته بل يكون جنائية على احرامها مع انه ليس محرماً بالحج  
 عندنا خلافا لثانيه فان التحلل عنده في المشهور وصح في رواية سوا النجى وهذا  
 احياناً ان القارن بافعال العمرة وافعال الحج جميعاً مذموماً ومذهبنا ان افعال الكفا بفعال  
 الحج لقوله وم دخلت العمرة في الحج فيكسفي بافعالها عن افعالها والا لا يكون داخلية فيه ولان بني  
 القرآن على التداخل قيل لانه لا يصح ان يعبأ بدين من جنس واحد في وقت واحد وبمر عليه  
 ان هذا اذا كان الوقت معياراً كالنهار للمصوم واما اذا كان ظرفاً كما يام الحج كاذي نحر فيه  
 فلا استلزام حتى الكسبية واحدة يعني ان هذا الكفا بحكم التداخل وموجبه وجود التداخل

على ما في الجليل

حجة

حجة



سائر الافعال فذلك التداخل الكفا المذکور لا عدم تحمل الوقت الواحد للعبادتين جنس  
 واحد ومن جملة ما قيل في تقريره ان المصنف خطا في تصحيحه بالفتاوى ثم انزعم  
 ان معنى الاحتجاج المذكور على ان الاحرام من ركبان الحج فاصحح الى حرف قوله وكذلك لا ركا  
 عن ظاهره وقوة فتان الام ليس كما زعمه ما طاف حسين بن معمر روى عنه ان قال  
 كنت رجلا نصرانيا فاسلمت واهللت بالحج والعمرة فسمعت زينا بن موحان وسلمان بن يحيى  
 واما احل بها فقال لا طهر الاصل من بعدا هذا كما جعل على بكلمتها جليل قدمت على عمر بن الخطاب  
 فاخبرته فاقبل عليها فلما هما واقبل على فقال حديث ليته ينكحهم رواه احمد والشافعي  
 وابن ماجه ولا تداخل في العبادات يعني ان الاصل في العبادات عدم التداخل بخلاف  
 العقوبات فان الاصل فيها التداخل ولا يجوز العدول الى الاصل والجمع على خلاف القياس  
 ومن وعلم ان العبادات المقصودة فقد وعلم ولا ينسب فيها نحن فيه كما لا اجماع انما اشتهر  
 فظ واما الاول فلان ما روي فيه مدخول او منقول فاصل والسفر لا يتصل جواب عن استدلال  
 انحصار على التداخل في افعال القرآن المتضمن لبعض ما ذكر ان الاصل في العبادات عدم التداخل  
 ومرجع الجواب عن استدلاله الى ان فرق بين المقاصد وغيره والتداخل في الثاني لا يستلزم  
 التداخل في الاول ومرجع المنع للتعقل المذكور الى ان ما ذكر من بلا صالحة في العبادات المقصود  
 لا في مطلق العبادات او بهذا التفصيل قيل ان وجه تكرار فيما ذكر من سوء الفهم ومعنى ما رواه يعني  
 قوله عدم دخلت العمرة في الحج وانما قال رواه مع انه ليس من رواية توسعا حيث ترك الاستناد  
 الى الراوي وحل وقت العمرة في وقت الحج لاجتهاد هذا التاويل لانه العمرة غير موقوفة على ما في بيانه  
 وعلى تقدير دخول وقتها في وقت يلزم توقفها في وقت يلزم توقفها كالحج نعم وقيل معناه دخلت  
 العمرة في وقت الحج لكان له وجه ومعنى تعيين عبارة في الجاهل الصغير ثم سعى بعين المص  
 لم يحسن في تفسيره كلمة التماسي الى كلمة الجمع وتقديم طواف التيمم عليه على سعي العمرة على احد  
 الطوافين على طواف القدوم ولا يساعد عبارة تيمم فان استعمالها في الواجب في التيمم

في قوله  
 فاصحح الى حرف

في قوله  
 فاصحح الى حرف

وطهرا حمل بعضهم على طواف الزيارة وقال في نصوصهم ان طواف العمرة ثم انى عنك  
 الحج ثم طواف الزيارة ثم سعى اربعة عشر سوطا للعمرة وحجة لا يقال الا بعد قوله طواف  
 طوافين لان الظاهر منه موافق لما في قوله سعى يعني ان طوافه ان الطواف بطواف  
 طوافين وسعى بعين عندنا خلافا لما في ولا اشتباه في ان المراد من الطواف التيمم  
 موطواف الزيادة والتوجيه من قبل المصنف ان المراد من الاجزاء معناه اللغوي وهو كفا  
 لا المصطلح وهو النفل الكافي في سقوط ما في العمدة لان تعليقه بقوله لانه انى بما هو مستحب  
 عليه مرجع في المعنى الاصطلاحي والسعي في تأخيرها بالاشتغال بعمل لا يوجب الدم الدم  
 على تقدير وجوبه او لا يوجب تأخير السعي لا السعي تأخيرها عن العبادات وتأخير السعي بالاشتغال  
 بعمل لا يوجب الدم كذا بالاشتغال بالطواف يعني ان تأخيرها بالاشتغال بعمل ليس  
 من جنس العبادات كالاكل والنوم وان كان يوما لا يوجب الدم كذا بالاشتغال بما  
 هو من جنسها ومن هنا خرج اجواب عما قيل لا يجوز اداء النفل مع الغرض من خطا كيف  
 جاز هذا وتقريره ان افعال الحج على ما لا يسبب جنسها كالاكل بخلاف الصلوة او  
 بدنه انى في بدنه يغيب بها السبع هذا اذا كان كل البدنة تقربه حتى لو كان سببها كل  
 او السبع لا يجوز خلافا لما في ولا يشترط اتفاق وجوه القرية فلا فرق فاذا اراد احدهم  
 الهدي والاضحية والاحرام الصبي او انتطوع لا يجوز عنده ويجوز عند الثلثة قبل المنصوص عليه  
 هدى وهو اسم ما يهدى الى الحرم وسبع البدنة ليس كذلك ولذا لو قال ان  
 كذا فعلى هدى ففعل كان عليه ما سبب من الهدي وسنائة واجب بان القياس ما ذكر  
 ولكن ثبت جواز سبع البعير والبقرة بشت جابر ذكر صاحب السنن في كتاب الاضاحي  
 بسناده الى جابر بن عبد الله انه قال كنا نمتنع في عهد رسول الله عن فديج البقرة عن سبعة  
 اشتركت فيها وفيه ايضا عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال البقرة عن سبعة والحمر وعن سبعة واما في التذ  
 اذا نوى بقوله على سبع بدنه فلا روايته فيه وعلى تقدير التسليم فالفرق ان التذرية في



المتعارف كاليمين وبعض الهدى ليس بهدي فوافي متصوفا عليه فيها بتولدت من نفع  
 بالبر الى الحج فاستيسر من الهدى ولهذا عين الحج منها وفيه في المفرد حيث قال ثم ينج  
 ان اجب واراد بالبدنة هما البعير يعني لمن قبل اطلاق العام وارادة انما بصيرته  
 مقابلة بخاصة فيقول كانه جواب عما يقال انتم تقولون البدنة تنطلق على البعير والبعير كيف  
 قال منها بدنة او بقرة وتقريره نحن لا نستخرج اطلاق البدنة على كل واحد من معنيين مفرد او  
 منها كالكنت والحجاب المذكورين فان لان عرض السؤال ان يقال انتم عدتم هاهنا متعينة  
 قولكم بعوم البدنة وسواها لكنا، بذكرها عن ذكر البقرة فاذا لم يكن له ما يندرج اى لم يقدر  
 عليه في الحج اى في وقت بعد اتمام البعير وان لم يحرم بالحج لتحقيق سبب التمتع وهو اتمام البعير  
 وقال الشافعي لا يصوم الا بعد ان يحرم بالحج نظر الى خام قوله في الحج وجوابا عنه ما ذكره  
 بتوله والمرد بالحج الا ان الافضل ان يصوم استثناء عن مدلول القوم المذكور يعني  
 لما فرق بين ايام الحج في حصة الصوم فيها لكن الافضل ان يؤخر الى ايام المذكورة قبل يوم التروية  
 بيوم ان قدم على هذه الايام بعد ما حرم بالبعير جازعنا لانه ذكر في الآية على وجه الاضافه  
 الى وقت الحج والاضافه الى وقت لا يخرج من ان يكون سببا في حال فحجز الاداء وجوب  
 السبب وهذا يمكن نذر ان يتصدق بدرهم عند اخذ قتل عبي العدة خرج عن موجب نذر خلاف  
 صوم السبعة فانه ذكر في الآية على وجه التعليق والمعلق بالشروط معدوم قبل وجوب شرط  
 فلا يجوز ادائه قبل الرجوع وهذا يمكن نذر ان يتصدق بدرهم اذا جاء عند اخذ قتل عبي العدة  
 فانه لا يخرج عن موجب نذره لان الصوم بدل عن الهدى وجوز اداء البدل وان كان متوقفا  
 على جواز اداء البدل لو قدر عليه كما في التيمم مع الوضوء ومنها لو قدر على الهدى لا يجوز ذبحه  
 قبل يوم النحر الا ان البدل منها وهو الصوم قرب في كل يوم فيصعب بعد وجود سبب وسبب  
 قد وجد وهو المنة كوجود اتمام العدة بخلاف الهدى فانه اراقة الدم وهي لا يكون قربانيا  
 وانما كانت قربية بشرط عاقبة مخصوص فيكون الوقت شرطه لا كونه قربية بعد وجود سببها

كذا في بيان ان النذر اذا كان لله تعالى

فاذا عدم يمكن قربية فلم يحجز قبل يوم النحر الذي هو وقت تيسر تأخير الى ايام الصوم  
 رجاء بالذبح على ما يفعل له ان يقدر على الاصل كما يستحب تأخير التيمم رجاء ان يقدر على  
 الا الى آخر وقت الصلوة وان صامها اى ان صام سبعة ايام مكية في اى مكان كان لانه  
 معلق بالرجوع فلما يجوز قبل الرجوع لان امله في البذل ان لا يفضل نفس الوجوب عن وجوب  
 الاداء فلما تأخر وجوب الاداء تأخر نفس الوجوب ايضا على اهل ان معناه رجعتهم على الحج  
 لما تجب ان يقال لا خلاف في مبدأ الرجوع انما اختلاف في منتهاه فان الشافعي حمله على الرجوع  
 الى امله تدارك دفعه بقوله اى فرغتم يعني ان الرجوع هناليس على حصة حتى يتبدى  
 المنتهى بل يجازع عن الفراق بدليل انه لو اقام بكة صام السبعة فيها بالاتفاق ولو كان  
 الرجوع على حصة شرط لما صح صومها فيها ولما كان ما ذكر في وجه عدم كون الحصة مرادة وهو  
 المعلوم من الاستثناء المذكور في قول الشافعي في عمره كان في عين المعنى المجازي بل لا بد  
 من بيان العلاقة المعنى قال في بيان اد الفراق سبب الرجوع الى امله والسببية في الجملة  
 من جملة العلاقات المعنى مرادة المعنى المجازي باتفاق البغاه على وفق ما ذكر في  
 الكتاب والاقرب الى الصواب ان يقال لئلا انه معلق بالرجوع لكنه يحتمل الرجوع من منا  
 بالفرغ عن افعال الحج ويحتمل الرجوع الى الوطن والاولى لتقديم ذكره ومن هنا يتبين عدم  
 السعة في المعنى المحقق للرجوع ومن بعد الكلام ما قيل في حل هذا المقام فان قيل لا يجازا لانا  
 بقرينة ما هي قلت اطلاق ذكر الرجوع عن ذكر الادل وقوله ثلثة ايام في الحج فكيف قال وسبعة  
 اذا رجعتهم عما كنتم مقبلين عليه فانه ما قيل ولين قلنا ان الرجوع الى امله شرط لكن  
 لانما ان الشرط لوجوب العدم عند العدم لان افعى رجاء الوصف ان يكون علة ولا شرط  
 لانها العلة في انقضاء الحكم لجواز ان يكون الحكم معلولا بعقل شئ ما ولى واهى ان لا ينفى الحكم  
 بانقضاء الشرط فوجب بطلان اثر التعليق سواء كان المعلق عليه الرجوع المحقق والمجازي وهو  
 بطر بالاتفاق فان فاة الصوم ارا صوم ثلثة ايام اى ان انقضى ايامها فانه المدة المذكورة

في بيان ان النذر اذا كان لله تعالى



في ذكره في الكتاب كما لا يخفى على ذي اللبالب والنص صريح بوقت الحج ولا يجزئ ان يقال  
 الدم غير مختص بوقت الحج مع ان يكون بدلا ايضا غير مختص به تاركا لغيره بقوله وجوز ان الدم  
 يعني في غير وقت الحج على الال والتقدير ان الدم شرع مطلق عن المطلق الوقت والصوم معتد  
 وسنبدل غير معتول فيقتصر على ما ورد بالشرع وانما قلنا ان الدم شرع مطلقا عن الوقت  
 لانه ثبت بقوله فما استيسر من الهدي وسوم مطلق غير معرض لوقت دون وقت والاصل في  
 مثل هذا عدم الاختصاص بوقت فان قلت قول المصنف هذا على ان الدم يجوز بعد ايام الحج  
 وصرح في باب الهدي بانه لا يجوز الا في يوم النحر وانما قلنا ان جوازه مطلقا فيجب  
 ان يجوز قبل يوم النحر ولم تلت مراده من الجواز لا يجوز قبل يوم النحر واطلاقا بالنسبة الى وقت  
 النحر وما بعده وانما لم يجز قبله لانه دم الجمع وهو اعم من يوم النحر واطلاقا بالجمع من  
 يوم النحر فزال الشبهة ان هكذا ينبغي ان يلاحظ هذا المقام ولا يلتفت الى ما في الشرح  
 من الاوامر محلل اي بالحق وانما لم يجز عليه دما كفارة لانه لم يدخل بالحق قبل الحج  
 نقص في عمره لانه اتى بما هو التركن في العرة وسواء الواجب فكانت جناية واحدة وتوجه الى  
 عرقات قبل ان يطوف بعمرته قال ابو جعفر في محضره ان ابا حنيفة كان يقول قد صار واقفا  
 بعمرته حين توجه وعليه رفسها دم وعمرته مكانها ومعنى في حجة وقال ابو يوسف ومحمد لا يكون  
 رافضا بعمرته حتى يقف بعمرته بجهة بعد زوال الشبهة وقال ابو بكر الرازي في شرح  
 المحرمات المذكورة هذا الخلاف الذي ذكر ابو جعفر لانه قد رافضا بالوجه عن اي سفهه به وايضا فاما  
 في رواية ابي اسحق الصغير والاصل فانه لا يكون رافضا بالتوجه حتى يقف بعمرته بعد الزوال  
 روي صاحب الاطباء عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه يكون رافضا بالتوجه وذكر احكام الشهد في  
 الكافي عن نوادر ابن سماعه وفي قول ابي حنيفة هو رافض لعمرته حين توجه الى عرقات وعند  
 الشافعي لا يصير رافضا بالتوجه ولا بالوقوف بناء على ان افعال العمة تدخل في الحج عنده  
 فلا يصير رافضا قد صار رافضا لعمرته فان قلت لم لا يرتفع الوقوف بترك تعبد العمة

في قوله لا يجوز الا في يوم النحر وانما قلنا ان جوازه مطلقا فيجب ان يجوز قبل يوم النحر ولم تلت مراده من الجواز لا يجوز قبل يوم النحر واطلاقا بالنسبة الى وقت النحر وما بعده

في قوله ما لم يذبح في يوم النحر وانما قلنا ان جوازه مطلقا فيجب ان يجوز قبل يوم النحر ولم تلت مراده من الجواز لا يجوز قبل يوم النحر واطلاقا بالنسبة الى وقت النحر وما بعده

في قوله احتجنا في يوم النحر متعلق ما قبله باعتبار المعنى المفهوم من الباب باعتبار سقوطه لعدم تحققه في يوم النحر  
 وقال الشافعي يصوم بعد هذه الايام في احد قوليه يجوز صوما في ايام التشريق وفي قوله لا تأخر  
 لا يجوز فيها ومما الذي ذكره المصنف ان لم ادر من الايام في قوله بعد هذا الايام ايام التشريق ولا  
 يوم النحر لان الصوم فيه لا يجوز بالاتفاق فعلى هذا يطالب ما كتب بوجه التخصيص فان موجب  
 تعليل التعميم وهذا وقت ذلك ان وقت الحج عنده عند المأثرة في الحج يصوم فيها قبل يوم النحر  
 المشريق ولما انتهى المشهور يعني النبي لارو في قوله يوم الا لا تصوموا في هذه الايام و  
 التوضيح المشهور تمهيد للتعميم في قوله فيقتضيه النص يعني في الكتاب فان تعبد المطلق  
 ينسخ عندها ونسخ الكتاب لا يجوز بما دون المشهور من النحر فان قلت لم لا يجوز تخصيص  
 الحديث بغير الصوم المستعمل في الكتاب قلت علم تقدم النص المذكور على الحديث بشرط  
 التخصيص لما خرجهما الجواب بان الخبر يحكم في حرمه الصوم والنص ليس يحكم في كون تلك  
 الايام ايام الحج ليس بصواب كما لا يخفى على من لا ادنى دراية في اصول هذا العلم او مدخله النقطة  
 على تقدير ان يكون تأثير النبي في حكمه دون عدم المشروعية يعني لا يخلو النبي المذكور من احد  
 الامر من وعليه هذا التقدير من يتم التفسير هكذا ينبغي ان يلاحظ هذا المقال ولا يلتفت الى ما قد  
 قيل ويقال بهذا التفصيل يتبين في ما قبل ولما انتهى المعروف عن هذه الايام في تخفيف  
 ما لم يذبح به لانه مشهور ويذكره بعض لكان النبي فلا يتايد به الكمال بقى منها شئ وهو ان  
 ما لم يذبح قال بامته اذ وقت الحج الى آخر ذي الحج فلو ان يقول يصوم بعد ايام التشريق قبل تمام  
 ذي الحج والتسكك بالنهي المذكور لا يجزى من ذروته ولا يوردى بعد ما روي ما قال ان ينبغي لمن ذبح  
 البديل بالراي والابدال لا ينسب شرعا يعني ان البديل ثابتة على خلاف القياس لا يدل  
 للمراي في معرفة المماثلة بين اربعة ادم والصوم فلا يثبت الا اذا ثبت الشرع وقد فصل الشرع  
 بثبوته هنا بوقت مخصوص فان ثباته في غيره يكون بالراي ولا مانع له واما ما قيل لان الصوم  
 يدل على الهدي فلو جاز قضاؤه لم يزد ان يكون للبديل بدل ولا نظيره في الشرع فظن ثبوته اضر في غيره

في قوله



عليه وهو واجب قلت يجوز رفض العدة للرجل لانه عم ام عاتية ورفضها لما حافت سرف و  
العكس لم يرد بالشرع وهو الصحيح من مذاهب اربعة احقر عن رواية اصحاب الاطلاق  
عرفت انها رواية ابو يوسف عن ابى جعفر لا رواية اخرى عنه وعرفت ايضا انما ذكره موقوفها  
اصحاب في قولها ايضا رواية دون رواية حيث لم يبين في كلام المقرض بقولها والفرق له هذا  
ايضا لم يصادف محنة لان حقلان يكون مسبقا بذكر وجه الرواية الاخرى عن ابى جعفر وهو  
القياس على التوجه الى الجمعة بنبيه وبين صلى الله عليه وسلم يوم الجمعة حيث لا يبطل عمرته بل هو التوجه الى  
عرفات ويبطال ظهر المصطفى محمد والتوجه الى الجمعة وتقرير الفرق ان التوجه الى الجمعة ما هو بطلان  
فاسعوا الى ذكر الله والامر به غير مقيد بعدم اداء الظهر فيكون متوقفا بعد اداها كما يكون متوقفا قبل  
فانظر المودة مستحب للقبض ما يتوجه بقوة والتوجه فيما نحن فيه من غير قوة فهو ضعيف في نفسه  
فلم يرتفع به شئ وانما قلنا ان التوجه فيما نحن فيه من غير قوة لان خوف الغارة في قوله ثم من تنفع  
الى الحج والى ان تنفع افعال العدة ان يستأجرها بها وسوجب ذلك ان يكون خلافا منها عدا واما ما قيل  
في تعليل ان العدة ابر بابتداء افعال العدة بالنقض المذكور والامر بالشئ يقتضي كراهة ضده واما  
كراهة الا باله في غير ذلك والامر غير ظاهر في النص المذكور والاحاطة الى ثبوت لا تقر في موضوع ان  
الشرع قسمان خطاب التكليف وهو بالامر والنهاي وخطاب الاخبار وهو بربط الاحكام بالاسباب  
وجعل الشئ شرطا لشي من هذا القبيل فثم ان حقه ان يقول والامر بالشئ يستلزم النهي عن ضده  
ضرورة ومن قال في تقرير المرام في هذا المقام بخلاف القارن والمتنوع فانها ممنوعان عن نقض  
العدة بل هما ما هو ان يتقدم العدة على الحج فاذا كان الشرع يمنع من ذلك وجب ثبوتها بافتي  
ما يكون من نفس الوقوف لاما لك شبه فقد اتى بما يقتضي منه العجب كما لا يخفى وسقط عنه دم القول  
وعليه دم لرفض العدة لانه لا يخفى ما فيه من سوء الترتيب فان قوله وعليه دم لرفض انظامه ما تقدم  
من قوله فان لم يدخل القارن كمة وتوجه الى عرفات لا وقوله وسقط عنه دم القرآن ارتباطا بما  
من تعليل كذا كذا كان حقلان يقول وعليه دم لرفض العدة وسقط عنه دم القرآن لانه انما

يكون ما قلنا ان ما في بعض النسخ من قوله وعليه دم لرفض العدة وسقط عنه دم القرآن لانه انما

يرتفع لاداء التمكن عرف للام لا يصلح حله لا يرتفع ولعل العبارة الصحيحة لم يرفق والتحريف  
من النسخ نسخة الشرع فيها والشرع الصحيح فزوم كاشبه المحرر يعني في جميع ما ذكر من  
وجوب له دم لرفض العدة المستلزم لتحليل غير طواف وجوب قضائها وفي العبارة المذكورة  
الى الال في هذا هو المحرر باب التمتع ذكره عقب القرآن لانه يقتصر ان في معنى ان  
بالتمتع في سفر واحد والفضل في القرآن على ما تقدم به ان التمتع من المساع او المتعة وهو الانتفاع  
او التمتع وهذا في النسخة وفي الشرع هو ان يفعل افعال العدة او اكثرها في شهر الحج وان حج من  
عامة ذلك من غير ان سلم باهله الما مهيئا ومن هنا بين ان المحصر اقل بعض قيود اعتبر في  
الشئ وبالجملة بان ما ذكره تفسير والتشرك من الشروط بعيد عن الصواب لان تفسير  
التمتع الشرعي لا بد من ذكر الشرط وعلى تقدير الاكتفاء بذكر ما هو الكس لا وجه للنقض ببعض  
الشروط لان التمتع سفره واقع للعدة بدليل ان يقيم بكه حلا لا بعد فراغه من العدة فصار كيا حكما  
في حق المقات ثم يخرج من الحج الى مسجد احترام والمفر سفره واقع للحج والجمعة فريضة والعمره  
والسفر للمفرض ولي من السفر لا يجب وان تحلل العدة بينهما جواب عن قوله لان التمتع سفره  
واقع للعدة لا تمنع الحج على ما اشار اليه ابى وم في قوله وحلت العدة في الحج فان التقيد يعتبر به  
عن الاستثناء ومعنى التمتع الترفق من الرفق اريد به الانتفاع في سفر واحد سواء حل من ارام  
العدة بالمعلق او التقصير او لم يحل فان كان ساق الهدى لمعة لا يجوز التحلل ويحرم بالحج قبل ان  
حل من ارام العدة هذا عندنا وقال الشافعي موقوف الهدى لا يمنع من التحلل اما الذي لم يسبق  
الهدى يجوز له التحلل اذ يقع من افعال العدة بخلاف كذا في البدائع ومن هنا بين وجه تقديم  
بيان كون التمتع على وجهين على بيان معنى التمتع الا ان المصلح يات بالتقصير المذكور حتى يعلم  
الوجه المذكور انما هو صحيح الامام النزيل يقال لم باهله اذا نزل بهم حجة ان ينزل في وطنه من  
من غير بقاء الاحرام وهذا انما يكون في التمتع اذ لم يسبق الهدى وفاد بقاء الاحرام و  
بقاؤه غير مشروط بسوق الهدى فلم يجب من قال وهو انما يكون من ساذة وتقيده بالعدة

التمتع هو التمتع بالعمرة والتمتع بالعمرة هو التمتع بالعمرة

التمتع هو التمتع بالعمرة والتمتع بالعمرة هو التمتع بالعمرة



للازمة انزل الامام الفاسد فانه لا يطل ثمرة عند الشيخين علي باي بيانه باذن الله تعالى  
ويدخل ويبدل الامام الصحيح وصفته ان يتبدل من لياقات الاحرام من لياقات  
ليس بشيطة للتمتع ولا للتمتع حتى لو احرم بها من ديرة اهل او غير باجارت وصارتمعا  
وكذا الحلق بعد الفراع منها ليس يحتمل بل لا يخبر ان شأنا يحلل ان لم يكن ساقا لهدبي  
وان شأنا بقي حتى يحرم بالحج ويحلق لويتم قال الشيخ الاسلام في بسوطة هذا التخيير  
انما كان له اذا لم يكن شعرة ملبة او معصا او مصفرا واما اذا كان ملبة فانه لا يخبر لان  
التقصير لا يبرئ الا بالنقص وذلك مستعذر فيعين الحلق ولا يخفى ما فيه من القصور وقد حصل من  
عمرة الظاهر من هذه العبارة وقوع الحلق قبل الحلق والتقصير ليس كذلك على ما سبقت  
التصريح به وهذا هو التقصير للعمرة لم يذكر طواف القدوم والصدور لانها ليسا من افعال العمرة  
ولما كان مطمئن ان يكون التقصير للعمرة المعهودة وهي ما يقارن الحج ونحوها بولده وكذلك اذا  
ان يفردا بهذا ففعل سوا الله حقا ان يقول لانه قد فعل بكه لانه مذكور في موضع التعليل  
وقال ما كان ان كان مراده عدم وجوب الحلق كما هو الظاهر من قوله لا حلق عليه فحين انما الغد فيه  
على ما مر بيانه وان كان مراده عدم العمرة للحلق في السنة المسكوك فيها فالخلاف قائم بيننا  
الا ان العبارة المذكورة لا تسمعه وجبت عليه ما روي انها نهض عليه حجة على الناس في طواف  
وعلى الاول محل تأمل فيجوز ان يكون ما في فعل الرسول م وقوله ثم بيان المنذور والافضل كما  
وقع بصره على البيت الكاف للمفاجاة اى يتطوع حال وقوع بصره على البيت لمادح وتتم به  
اى يتم الزيارة بوقوع البصر على البيت هذا اذا كان معتمرا كليا ما اذا كان افاقيا فنقطع  
التبليغ كما دخل الحرم عنده هكذا ذكره شيخ الاسلام خوفا من زاده ولان المقصود من طواف  
يعني رواية البيت غير مقصودة وانما المقصود الطواف في بني ان يقطع عند افتتاحه وداعه  
استيلاء الحج ولهذا يقطع التبليغ في الحج مع اول حصة يرى به ولم يعطها حين دخل موضع  
الري فكذا في العمرة تقطعها بعد الشروع في الطواف وتوضيحا هذا الطواف هو الكركن

في العمرة

في العمرة بمنزلة الطواف للزيارة في الحج ونحوه يقطع عند الري ذل المناسك في ذلك اليوم كذلك  
ههنا يقطع عند استلام الحج لانه وقت افتتاح الطواف وعلى هذا التقدير لا يتجه لما قيل انما يتم  
هذه الملائمة لو كان الري هو المقصود في الحج وهو منقطع بل المقصود الوقوف وانما يتجه على  
تقرير من قال بيانه ان هذا الطواف انك مقصود في هذا اليوم فكان كالري في كونه كما  
مقصودا في ذلك اليوم فكان ان التبليغ يقطع عند افتتاح الري يقطع عند افتتاح هذا الطواف  
بجاء من كلامهم اول انك مقصود في يومه فان قيل الوجه المذكور لا يتم الزامه لان يقطع  
التبليغ عنده كما يقف بعمرة قبل يوم الري قلنا اذا اردنا ان الزام نقول الطواف هنا كالوقوف  
ثم قلنا لا يقطع ثم قبل الوقوف كذلك يقطع هنا قبل ان يشروع في الطواف فان قيل فعل ما ذكر  
ينبغي ان يقطع المفرد بالحج التبليغ اذ ابتداء بطواف القدوم لانه اول انك في هذا اليوم قلنا  
القياس ما ذكرنا لانه ثبت عدم القطع بالنسبة على خلاف القياس وهو ما روي انه لم يرد  
الفصل من مزلة الى من لم ينزل ياتي حتى يرى جملة العقبة ويقوم بكه خلا لا اقامه بكه ليلت  
بشروط كما ينبغي فاذا كان يوم التروية احرم هذا ايضا ليس بشرط بل الاول ان يحرم قبل ان  
يوم التروية لما فيه من المسارعة الى العبادة داخلها والري فيها ولانه شق وكان اكثر ثوابا و  
انما لعارض عنه فقال السروجي في الغاية لا يجوز لانه اول يوم يبدا فيه بالفعال الحج وهو الاحرام وفي  
الحجازية انه لو احرم يوم عرفة جاز على ما يثبت يعني بقوله ومن كان بكه فوقف في الحج الحرم وفعل  
ما ينبغي الحاج المفرد يعني اهل مكة على ما دل عليه سباق الكلام فلا حاجة الى ان يقال لانه لا يطوف  
طواف التخيير بل لا وجه له بعد طواف التخيير في حج الكلي ولهذا قال لان هذا يعني طواف الزيارة  
اول طواف له في الحج فانه لما حل صار موكبا سواء ولا تخيير لكلي لانه اري بذلك مرة ولا تكرار  
فيه هذا وجه سقوط السعي واما وجه سقوط الرمل فقد سكت عنه لانها منه ما قد مر من التعليل  
لثبوت بولده لان هذا اول طواف له في الحج ثم ان سقوطه بتقديم طواف القدوم سواء وجد  
الرمل فيه او لم يوجد ولهذا اكتفى بذكر الطواف المذكور وذلك لان الرمل انما يشيع في طواف بعد

في العمرة



سعى ولا سعى منها ومن هنا علمنا طواف البيت مشروع في الجملة في التمتع حيث اعتبره ربه وسعيه فيه  
قال في شرح مختصر كذا في فان طواف طواف طواف وهو السعي عقيبها وان اخوه ياتي به  
في وقتها وهو اولي للنسب الذي يكونه يعني قوله نعم نفس ففتح بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي  
ثم اعتمر اي حرم للعمرة لانه بدل من الهدي والبدل شارك الابل في سبب الوجوب والواجب للوجوب  
عند الصوم المذكور فلا يجوز ادائه هذا ما يقع على ما تقدم واما قوله قبل وجود سببه فلا انتظام له في  
سباق التفرغ ولو قيل بحقيقة قبل وجود سببه لكان له وجه خلافا لما في فانه قال يجوز  
قبل الاحرام بالحج لقوله نصيا ثم ايام في الحج وقبل الاحرام به لا يكون صومه في الحج واما اداه بعد  
الانقضاء سببه وهو التمتع بالعمرة الى الحج فاعلم العلة الشروع في العمرة في وقت الحج وتمتعها الوصل  
بالحج لان العرب كانت ترى العمرة في اشهر الحج من قبل الفجر وسبب هذه الالة وكان موجب  
السكران اتفاق بشرعية العمرة في شهر الحج ولكن ارتفاعها بالحج فخرى الوصل بالحج مجرى الوصف  
الاصل العلة كالغاية للنسب بعدم الوصف وان كان بمنع وجوب الاداء ولكن لا يمنع جواز الاداء  
اذا جعل كمالا في تركه قبل الحول بعد النصاب ومن قال هو اي سبب الاحرام بالعمرة لانه طعن في  
به الى التمتع واداء السبب بعد تحقق المسبب جائز فكما اخطا في التعليل لم يصح في العلة فاعلم  
جوزوا الصوم قبل افعال الحج ولم يجوزوا التكفير قبل الحنث والشايع في كل من الاول بدني  
فلا يجوز تقديمه والثاني مالي فيجوز على ما بينا ارادنا ذكره في القرآن لان نفسه لا يصلح فاعلم  
يعني سوقا لمتسعة الهدي افضل من عدم سوقه فالاشارة الى السوق الى السبق الى الصوم و  
التفصيل بين الوصيتين لابين الموصوفين كما هو الاصل ولان فيه اي في سوق الهدي بعد الاحرام  
بالتيمة استعدا او سارعة بخلاف ما يقابل وهو الاحرام بتقليد البدنة وسوقها بعده على  
اراد به ذكره في فصل باب المهر ان حديث عائشة رضي الله عنها كانت اقل قلنا الهدي رسول  
الله ع فان كانت الهدي بتقليد بمزادة او نعل والدليل لا يطابقه قلت المحض استدل على صل  
التقليد واما كونه بمزادة او نعل فغني عن الاستدلال بالمعقود ومن التقليد للاعلام وهو

هذا الحديث يدل على وجوب سبب التمتع بالعمرة الى الحج  
فان كان سبب التمتع بالعمرة الى الحج فاعلم العلة الشروع في العمرة في وقت الحج وتمتعها الوصل  
بالحج لان العرب كانت ترى العمرة في اشهر الحج من قبل الفجر وسبب هذه الالة وكان موجب  
السكران اتفاق بشرعية العمرة في شهر الحج ولكن ارتفاعها بالحج فخرى الوصل بالحج مجرى الوصف  
الاصل العلة كالغاية للنسب بعدم الوصف وان كان بمنع وجوب الاداء ولكن لا يمنع جواز الاداء  
اذا جعل كمالا في تركه قبل الحول بعد النصاب ومن قال هو اي سبب الاحرام بالعمرة لانه طعن في  
به الى التمتع واداء السبب بعد تحقق المسبب جائز فكما اخطا في التعليل لم يصح في العلة فاعلم  
جوزوا الصوم قبل افعال الحج ولم يجوزوا التكفير قبل الحنث والشايع في كل من الاول بدني  
فلا يجوز تقديمه والثاني مالي فيجوز على ما بينا ارادنا ذكره في القرآن لان نفسه لا يصلح فاعلم  
يعني سوقا لمتسعة الهدي افضل من عدم سوقه فالاشارة الى السوق الى السبق الى الصوم و  
التفصيل بين الوصيتين لابين الموصوفين كما هو الاصل ولان فيه اي في سوق الهدي بعد الاحرام  
بالتيمة استعدا او سارعة بخلاف ما يقابل وهو الاحرام بتقليد البدنة وسوقها بعده على  
اراد به ذكره في فصل باب المهر ان حديث عائشة رضي الله عنها كانت اقل قلنا الهدي رسول  
الله ع فان كانت الهدي بتقليد بمزادة او نعل والدليل لا يطابقه قلت المحض استدل على صل  
التقليد واما كونه بمزادة او نعل فغني عن الاستدلال بالمعقود ومن التقليد للاعلام وهو

قال بها لان ذكره في الكتاب يعني في قوله ولا الهدي ولا القلادة ولا ذكره لتجليل فيه وان كان  
كلها ما يشاء السنة فان هدي رسول الله ع كانت مقطرة بجلده ولانه للاعلام يعني ان التقليد  
وجه التفرغ بخلاف التجليل فانه لمصلحة دينية كدفع الحرق والبرد ورفع الزمان وقد يكون للزينة  
لانه يصير محرما بتقليد الهدي هذا انما يصلح وجه العدم بتقديم مجموع التقليد والتوجه معه ولا يلزم  
رجحان تقديم التلبية على التقليد بدون التوجه معهما فاعلم الرسول ع تعليا للجواز فلا بد في تمام التعليل  
من ان يقال وباتقليد يصير شرعا في الاحرام وهو خلاف الابل والافضل الشروع فيه بالتلبية  
على ما سبق يعني في فصل قبل القرآن والاولى ان يعقد الاحرام بالتلبية والاولى ما بهت عليه انفا  
ان يقال والاولى ان يشروع في الاحرام بالتلبية وانما كان الشروع بها اولي لانها ذكرها واجبة  
صريحة والغفل قايما مقامها ولانه المبلغ في التشهير لانه اذا سبق نذيرها وشأنها بخلاف  
ما اذا قيد ولما في هذا الوجه من الخفاء وترك بعضهم والا شعاعا مولادا ما يخرج لغة بل سوفي اللغة  
الحج حق يسيل منه الدم هذا هو الظاهر من كلام الازهرى والجوهري وشعر البدنة عبد الله  
يرسخت محمد قدم قولها على قول ابي جعفر لانه قد صح عن رسول الله ع انه اشعر الهدي بالنفس  
فاختار القدوري قولها لحد وتبعه المص والاشعر يعني الاقرب الى الصلابة في هذا الباب  
دراية سوا لايسر اي هو الطعن من الجانب اليسر لارواية لا نذكره بقوله لان البقي ع طعن  
اي ترجيح لاجل المرويتين من جهة الالة على المقصود لاسن جملة الرواية فمن قال يعني الى الصواب  
الرواية لم يأت ببيانها بانفسج عن الترجيح في الدراية لم يكن على بصيرة منسنة لاجل حادثة الحقيقة  
ولانظر الى ما فيمن الاعلام لانه لا شئ الا ما شئ الشروع وهذا الاعلام شبيه بالوصف والكل كذا  
قال النووي وانشى الاشعار ع قال النووي وذكرها بانه اشعارت قوله انها اذا احتلقت  
بغيره لا تيمرت ومنها اذا ضلت عرفت ومنها ان السارق ربما ارتدع فتركتها ومنها قد تعطب  
فخرها واذ اراى المسكين عليه العلامة واكلوها ومنها المسكين يتبعونها الى المخير يسا ولوا مني  
ومنها اخرها وهذا الاشعار العظيم وفيه حجة على اخبره على التشبيه لانه انهم من القلادة انما

هذا الحديث يدل على وجوب سبب التمتع بالعمرة الى الحج  
فان كان سبب التمتع بالعمرة الى الحج فاعلم العلة الشروع في العمرة في وقت الحج وتمتعها الوصل  
بالحج لان العرب كانت ترى العمرة في اشهر الحج من قبل الفجر وسبب هذه الالة وكان موجب  
السكران اتفاق بشرعية العمرة في شهر الحج ولكن ارتفاعها بالحج فخرى الوصل بالحج مجرى الوصف  
الاصل العلة كالغاية للنسب بعدم الوصف وان كان بمنع وجوب الاداء ولكن لا يمنع جواز الاداء  
اذا جعل كمالا في تركه قبل الحول بعد النصاب ومن قال هو اي سبب الاحرام بالعمرة لانه طعن في  
به الى التمتع واداء السبب بعد تحقق المسبب جائز فكما اخطا في التعليل لم يصح في العلة فاعلم  
جوزوا الصوم قبل افعال الحج ولم يجوزوا التكفير قبل الحنث والشايع في كل من الاول بدني  
فلا يجوز تقديمه والثاني مالي فيجوز على ما بينا ارادنا ذكره في القرآن لان نفسه لا يصلح فاعلم  
يعني سوقا لمتسعة الهدي افضل من عدم سوقه فالاشارة الى السوق الى السبق الى الصوم و  
التفصيل بين الوصيتين لابين الموصوفين كما هو الاصل ولان فيه اي في سوق الهدي بعد الاحرام  
بالتيمة استعدا او سارعة بخلاف ما يقابل وهو الاحرام بتقليد البدنة وسوقها بعده على  
اراد به ذكره في فصل باب المهر ان حديث عائشة رضي الله عنها كانت اقل قلنا الهدي رسول  
الله ع فان كانت الهدي بتقليد بمزادة او نعل والدليل لا يطابقه قلت المحض استدل على صل  
التقليد واما كونه بمزادة او نعل فغني عن الاستدلال بالمعقود ومن التقليد للاعلام وهو

هذا

هذا



قد قيل في قطعها والكشعار لا يفارقها انتم قال هل قيل بالقتل والحيون مثل مثلاً بالتحفظ  
 في الجمع مثل قتل قتل قتل اذا قطع اطرافه وانفادوا ذناباً وكذا كثر ونحو ذلك، والاسم المنكسر كذا في  
 تهذيب النحوي وما قيل والمثله ان يصنع بالحيون ما يصير به مثلاً فاعلم ان ذلك لا وجه له بل  
 في العلم ما وجب قبله وايضاً قوله وانه اي ان مثل من عرفت قوله المثله انما يحرم اذا حلت عن غير  
 صحيح انما اذا شملت عليه فلا بأس فيها الا في ان الحلق والقصد والحجامة وكذا الدواب مشروعة  
 وان كان مثله انما لها على غير صحيح وفي الكشعار ذلك فهو العلامة على كونه هدياً قلت  
 هذا الغرض يحصل بالتعليق والتحليل في الاكشعار عنده فيكون حرماً وما هو المقصود من الحلقين  
 اخوانه لا يحصل بغيره قيل الملاقاة اسم للمثله على الكشعار من كل ان النبي وم من يعلو في المثله في الاك  
 مقدمة المدينة وشعر الهدايا في اواخر ايام حيوة عام حجة الوداع ولو كان الكشعار من باب  
 المثله لا اشعر بعد ما ينهي عن ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما النبي صلى الله عليه وسلم ما قام خطيباً الا انها  
 عن المثله يورثها لا كالكشعار المذكور ومن وصمته ان يدعى على انفسه الكشعار فقد ومنه ولو وقع  
 التعارض جواب تسليمي كما ذكر في تحليل قولهما قوله فانما يخرج محرم علماً بالاحتياط واحترار من تكرار  
 النسخ واشعار النبي صلى الله عليه وسلم جواب عما تنكس به الا في ان الالة ضعيف لما عرفت انه عم  
 اشعر في حجة الوداع بعد فتح مكة وقطر المشركين وايضاً لو كان السبب ما ذكره لما فعله الخلفاء  
 الراشدين وكان المستند ضم ما روي عنهم على تنكس في هذا الاحتمال كره اشعار  
احل زمانه هذا اختيار الطحاوي يخاف منه السببية خصوصاً في احوال الصواب  
 هذا الباب على العامة لانهم لا يقفون على الحد وما وقف على ذلك بان قطع الجمل فقط فلا بأس  
 انما كرهه ايساره على التقليد المنون انساب الكتاب والسنة حتى يحرم بالجمع لا يقال ان  
 بالجمع لا يصلح غاية لعدم التحلل عن العمة لان المتمتع لا يتحلل الى ان يحلق يوم الحرة لان عدم تحلله  
 احرامه بالجمع يحكم الاحرام به لا يحكم احرامه فانه يتي قبل حقيقة وان لم يتيه ضرورة حتى لو لم يكن  
 متنعاً فخلق بعد السعي تحلل عنها من لم يتيه لهذا قال قوله يحيى محرم بمنع للم النسب لان حقيق ليست

لما قالوا  
 في هذا الباب  
 من اجزاء  
 من اجزاء  
 من اجزاء

ليست لفاد المعنى لانح يكون معناه ان غاية عدم التحلل هي الاحرام بالجمع في يوم التحليل  
 بعد الاحرام بالجمع وليس كذلك لانه يتحلل الى يحلق يوم التحليل الى يحلق كقولهم من حلقه  
 ثم انه لم يدركه للمعنى التحلل لا يفيض فيه ولا يفيض اوردته من امثال كواستقبلت من امر  
 ما استدرت اي عرفت اولاً ما عرفت ان من سوق الهدى مانع من التحلل لما سقت  
 الهدى وجعلت الحجعة عمرة بان الكف بالعمرة يفسخ الحج بها وهل ذلك ما روي ان يوم  
 احرامه رضاء يفسخ احرام الحج ويحرم بالعمرة لا بل هو كمنه تحقيقاً لخالفة الكفارة وكان  
 لا يفيضون ولا يحلقون ولا ينظرون الرسول لم فاعتد النبي صلى الله عليه وسلم وقال ذلك القول واراد  
 بهم استطابة نفوسهم اذا كان شق عليهم ان يتحلوا ويحرم وهو دم المتمتع الى بلغوا القدر  
 ثم فسر دفعاً لئلا يفسد من دم القدر في دم الحج لادم المتمتع فاعلم ان تقدم لا  
 احرام على يوم التروية ويحظر على ما يسيما يعني بقوله للنفس حيث قال وعليه دم المتمتع  
 الذي تلونا ارا دبه قوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج الا ان لم يمتنع من الاحرامين الما في حق  
 النساء الى طواف الزيارة حتى لو جامع قبله لم يرد ما ان كالتقارن لبقاء احرامين حقيقة  
 في حق النساء اعلم ان المتمتع السابق للهدى والتقارن اذا فرغ من افعال العمرة يتي  
 احرامها حقيقة لان الله جعل غاية احرامها الحج والمضروب الغاية لا يسبق وجودها كالمكمل لغيره  
 انما يتقرر اذا وقف بعرفة اذ لا يعمل العمرة بعد الشروع في افعال الحج وانما لم يتيه العمرة  
 بطواف القدوم مع انه من افعال الحج لانه ليس من خصائصه بل كان من كل ما ياتي به وان كان  
 في غير اشهر الحج وبذلك انه لما شرع فيما هو من خصائص الحج كالوقوف انتهى احرام العمرة  
 حقيقة لكن يتي بها بالنسبة الى التحلل كاحرام المفرد بالحج فانه يتي بالحلق يوم النحر حقيقة وبي  
 بالنسبة الى الجماع فاذا انتهى احرام العمرة في حق التمتع والتقارن حقيقة بالوقوف فلكون  
 شئنا من المخطورات لم يكن جانباً الا على احرام الحج فقط فلا يلزم الاجزاء واحد وبقاها الا  
 في حق التحلل دون الحناية معناه ان التحلل بالخلق او النقص هو غير متمم منه لانه محرم بالحج

في هذا الباب  
 من اجزاء  
 من اجزاء

في هذا الباب  
 من اجزاء  
 من اجزاء

في هذا الباب  
 من اجزاء  
 من اجزاء



فليتم انجاءه على ايام الحج فيبقى ايامه بالعمرة الى يوم الغزوة وليس لاهل مكة تمتع و  
 لا قران اما تمتع الى ايام ما كتبه في الورقة الاولى ثم يكتب ما في الورقة الثانية من قوله  
 واما القران الى قوله والافهام وقوله اي كيت في الحاشية خلافا لما كتبه في فان عندنا  
 لم تمتع وقران ولادم عليهم وتمسك فيما ذكره بقوله ثم تمتع الآية فانه بعمومه  
 ينظم الافاق وغيره وقوله ذلك اشارة الى الهدى المذكور في قوله ثم فاستيسر من  
 لانه اقرب لانه لا يصلح من جملة الاشارة بذلك بل لانه مذكور صريحا واللام في قوله  
 لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام لا يختصم في كلام علي عليه السلام اذا تمتعوا او قرنوا  
 ومن ومن ان يتي هذا على التخصيص بالذكر فقد ومع فان قلت فعلى هذا يكون الفضل المذكور  
 مجتذلا عليه قلت بل يكون حجة عليه على الوجه الذي قرر في الاسرار حيث قال ولما قلنا انه  
 ذلك لانه لم يكن الامم وذلك كناية مهمة يصلح للفرق والجماعة قال الله تعالى فارض ولا يكبر عوانا  
 ذلك لاي بينهما واذا كان كذلك انصرف الى الكل حتى يعوم ويميل لخصوص ما من قال في توجيه  
 اجتماعنا بان موضع ذلك كلام العرب البعيد والقران نزل على اهلهم وما ذكرتم من الهدى  
 قريب لا يصلح حقيقة له والتمتع المفهوم من تمتع يعبر به على ذلك فيصار الى ان العمل اذا كان  
 باحقيقه لا يصلح بالاجازة لاتفاق فيكون الآية حجة عليه فانه لم ينظر في تفسير قوله ثم لم ذلك  
 الكتاب كلام العلامة الرخشي وغيره من المحققين قال العلامة المذكور في الاشارة الى ان  
 قلت لم صحت الاشارة بذلك الى ما ليس بعيد قلت وقوت الاشارة الى لم بعد ذلك  
 ما سبق الكلام وبعضه والمنقضي في حكم المتباعد وهذا في كل كلام يحدث الرجل بحيث ثم يقول ذلك  
 ما لا شك فيه ويحسب الحاسب ثم يقول فذلك كذا وكذا وقال الله تعالى فارض ولا يكبر عوانا  
 بين ذلك قال وكلما علمتني ربي ولانه ما وصل من المرحل اليه وقد وقع في هذا بعد كما تقول  
 له ما حجت قد اعطيه شيئا احتفظ بذلك وقال صاحب الكشاف ذكرنا وجهها في حجة الاشارة  
 بذلك ولم يذهب الى انه للتعليم اشارة الى بعد درجته في كونه راجعا كما اشتهر الامام السجستاني لان

هذا هو الوجه الذي ذهب اليه في قوله تعالى فارض ولا يكبر عوانا  
 في قوله تعالى فارض ولا يكبر عوانا

في قوله تعالى فارض ولا يكبر عوانا

لان هذا وجه مطروحة فلها اهل فرق من جهة المتباعد عن غير فرق ولهذا قال في كل كلام وما كان  
 احكامه على جملة فلا محذور في ذلك لانه لم يكن حلا ولا بناء على ما تقدم من التوجيه والالاف  
 يسرى الى المبني وبما قرناه من ان الاشارة عندنا في نفي الى نفي لم يدر وان اللام  
 لا تخص من نفي ما قبل وذلك اشارة الى تمتع عندنا وعندنا في نفي الحكم الذي هو وجوب  
 الهدى والصوم وقولنا ان اولوكان كذلك يقتل على ان اذ تمتع مشرع لانه ان شيئا فعلنا  
 والالاف لادم او الصوم بعد الاشارة فليست اختيارنا ان فيه لما عرفت من ف  
 بناء واما الاعتراض على ذلك اجمعا بان يقال ان الله شرع القران والتمتع بالتمتع  
 ما كان عليه بل كجاهلية في تحريمهم العمرة في شهور الحج وهذا النسخ ثابت فحق الناس كانه  
 يرجع الاشارة الى ما ذكرنا في ذلك من فوج بان الفضل المذكور ورد في التمتع وخصه  
 بغير المكى لاني في عدم جواز العمرة في اشهر الحج للفرق بين فلا ساقطة في الرجوع المذكور للنسخ  
 الثابت فحق الكافة ولان نسخها للتمتع في غير مكة وعيلان في مكة وهو غير مقبول لان الحكم  
 تابع للدليل لا حكمته فلا عبرة بخصومه عند عدمها في الاستبصار ومركب ان الموقوت حجة ان  
 يقول ومن كان اهل الموقوت ومن دونها الى اهل مكة فهو بمنزلة المكى خلافا لما كان مطلقا  
 فمركب ان على ساقطة تعيق فيها الصلوات عنده وهذا بناء على الخلاف في تفسير حاضري المسجد الحرام  
 فعندنا هم اهل مكة ومن كان على المقاتل لودونه وعندنا مكى مكة فمكة وعندنا في  
 اهل مكة ومن جملتها اذ لم يكن بينهما وبين مسير سيرة سفر بخلاف المكى متصل بقوله وليس  
 لاهل مكة تمتع ولاقتران من جهة المعنى لانه في معنى ليس على تمتع ولاقتران بادام مكة وهذا  
 بمعنى خلاف ما اذا خرج الى الكوفة ولو اقرض على هذا ثم قال حيث قرأه لانظم الكلام حتى  
 الانظام كما لا يخفى على ذوي الافهام وتخصيص القران بالذكر لان تمتع لا يقع الا حجة مكية لا  
 فلم يتحقق بالمحبة بالافاق في فصار بمنزلة الافاق فيصير قرآنه بذكره قال الامام المجتوب في هذا  
 اذا خرج الى الكوفة قبل شهور الحج واما اذا خرج بعد ما تقدم من القران فلا يلزم من جوده من المتباعد

هذا هو الوجه الذي ذهب اليه في قوله تعالى فارض ولا يكبر عوانا  
 في قوله تعالى فارض ولا يكبر عوانا

في قوله تعالى فارض ولا يكبر عوانا



كذا روي عن علي بن الحسين اخبر هذا عن جبر الايمان بل ان الامام لا يرى تعديا  
قبل ان يروى عن عمر بن الخطاب عن ابن عباس عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير  
ان يقول فلا يوجد المتع لان البطالان فرع الوجود ولا وجود له فقد شرط ومن قال في بناء  
ما ذكره المصنف وهذا لان عدم المتع ليس بصديق عليه حيث ان المكان كسفر من  
اهله والمتع من يتفق باءاء النكسين في مفردة واحدة فقد غفل عن عدم انطباق البيان  
على المبين فان قلت فما وجه قول المصنف واذا عاود المتع الى بلد قلت فكيف يجوز ان يبع  
ولا يوجد هناك لا يخفى لانه اذا ما سافر من فصار كمن لم يسبق الهدى وهذا لان العود غير  
عليه حتى لو بعث هدية لينتقم عنه ولم ينجح كان له ذلك والهدى لا يمنع صحة الامام الا ان  
ان المكبي اذا قدم من كونه بجهة ومساقي حديا لا يكون متمتعا بالامامة باهله مع سوق الهدى  
فلم يمنع الامامة كالمقارن اذا اتى بافعال العمرة ثم رجع الى بلد ثم حج كان قارنا لان الامامة  
غير صريحة بخلاف ما اذا لم يسبق الهدى او سبق وهو مكنت لان العود غير واجب عليه  
بخلاف المكبي متعلق بقوله واذا ساق الهدى فالامامة لا يكون صحيحا لان معناه واذا ساق  
الا فاني الهدى دل على ذلك اعتبار العود الى بلده في عنوان المسئلة وهذا جواب عما  
ذكره محمد في تنويره فكان المناسب كره عند تقريره وجهه حتى ينظم الكلام حتى لا ينظم  
امر اخر وهو ان الظاهر كلام صاحب الايضاح حيث قال ان المعتمد اذا لم يملك حتى لم ياهل  
ثم حج من عامة ذلك قبل ان يهل في اهل فهو متمتع لان العود مستحق عليه لاجل الملحق اما وجوب  
او استحبابا ان مبني الجواب عدم التحمل لا سوق الهدى والله اعلم بالصواب فانما قال وجوبا  
او استحبابا لان الملحق موقوف بالجزم عندنا في جهة ومحمد فلا بد من العود خلافا لابي يوسف فالعود  
عنده مستحب لان العود هناك غير مستحب عليه وجهه ما ذكره عقيب بقوله لانه لا يقدر على  
التحمل غير عود وكان لم يتب له من قال ان المراد بالعود هو ما يكون عن الوصل الى الحرم او الى  
مكة وليس من هنا يجوز ولكن في الحرم او في مكة فلا يتصور العود ثم لم يدرك التعليل المذكور

هذا هو الوجه في كون العود مستحباً

عنه

لا يناسب المعلن لان وجوبه على ما اعترف به من عدم امكان العود في لغة لا عدم استحالة فعله  
فان استحسانه انما ينبغي من يكلف عنه تصويره منه كان متمتعا قال صاحب المنظومة في معاني  
الشافعي وباطل امره بحجة قبل ظهوره وندته وفي التحقيق انما وضع في الحج والاحرام بالعمرة يجوز  
اجماعا على بسوط العدة ومن هنا ظهر ان المصنف جاب في عدم ذكره خلاف الشافعي هناك كما ذكر  
الا قطع في شرح فخر القدوري في الشرح لم يصيبوا في تحرير كلامه وتقرير امره الا انه لم يحسن  
في تقرير التعليل حيث قال لان الاحرام عندنا شرط ففرضه الاشارة الى خلاف الشافعي في هذه المسئلة  
فتبادر الى الفهم ان يكون له خلاف في المعلن ايضا من قبل الشارع ضرورة ان الراي لا يدخله  
في التقدير وايضا في موضع آخر ما يتعلق بهذا المقام من الكلام باذن الله الملك العليم ثم ان شرط  
انما يصح تقديمه اذا كان منفصلا عن الاداء كالمطهرة في الصلاة وانما اذا كان متصلا كالنوم فلا يصح  
تقديمه على المشروط فكان حقه ان يقيد الشرط بالمنفصل ولا كثر حكم الكل هذا اذا لم يعارضه  
نص ولهذا لا يكون ثلث ركعات من الظهر مثلا حكم الكل فان النص الناطق برعاية الظاهر  
يعارضه كذا قال ولا يخفى فانه فان مثل تلك المعارضة متحقق فيما نحن فيه لان ساعية السوط  
ايضا مقصود عليها لم يكن متمتعا خلافا لما لا بد من ذكر خلافه حتى ينظم نعل وجهه خلافا لابي  
لايف رتبة بالجماع يعقبا اذا طواف ربعة اشواط ثم جامع لايف مرة كان ابي بالسوط  
السبوت ما ذكرنا يعني بقوله وهذا لانه صار بحال لا يفسد كجماع وهذا اشارته الى عدم  
كونه متمتعا اذا ادى الاكثر قبل شراجه ولان الترتيب يحرمه ان المتمتع هو المتمتع في اداء النكسين  
في سفر واحد في شراجه والترتيب انما يكون باداء الافعال في المتمتع من يؤدي الافعال في سفر واحد  
اشهر الحج بهذا التقريرين ما في كلام المصنف من سوء الترتيب قال واشهر الحج ابي قال المصنف  
في البداية ومن قال ان العود في فقه غلط من قالكلام اتفق بيان انهم لم يشرع في ذلك  
البل المساق في القرآن اقتضاء قلت لان الجمع بين النكسين في فقه الحج لم يشرط في  
صحة القرآن وعشر من ذي الحجة وعن ابي يوسف في الجماع عشر ليال وستة ايام ويوافقه قول

هذا

هذا

هذا

هذا



ان في يوم النحر ليس من الاشهر وقال مالك ان شهر الحج ليس له تاريخ فخرجوا  
 تأخير طواف الزيارة الى آخر الشهر بلا وجوب كذا روي عن العبد المذنب عبد الله بن مسعود  
 وعبد بن عباس وعبد بن عمر وهم العباد في عرف الفقهاء واما عبد بن الزبير فليس  
 منهم ولهذا ذكره قائلنا في عرف الفقهاء لان العباد في عرف المحققين  
 اربعة وعبد الزبير منهم دون عبد بن مسعود وعبد بن عمر فمعهما عبد بن عمر والعال  
 ثم العباد في حوزان يكون جمع عبد في قياس لان من العرب من يقول في عبد زيد عبد زيد  
 وان يكون جمع عبد على غير قياس وفي الخبر اسلم جميع غير بني على واحد واوجه في خطأ في  
 تعيينه العباد حيث قال في الصحاح والعباد في عبد بن عباس وعبد بن عمر وعبد بن عمر  
 العباد لان لا ينطبق على واحد من الغيتين المذكور علي ما وقعت عليه فان قال عبد بن مسعود  
 من المحققين كما ان من الفقهاء فكأن حقه ان يذكر في الغيتين كقولنا نعم هو كذلك لانهم  
 برواية الحديث واشهر بالاجتهاد وقرئنا واشهر بها واما قيل في تعليل لانه تقدم موته فلا يصح  
 وجهه لان يشتهر بالعبادة دون الحديث واما ما قاله المطرزي في المغرب لانه كتاب العبادة  
 فاعيد به في هاشمي وهوان المروي عنهم وعشر ليل من ذي الحجة وبطاهم اخذ ابو يوسف فبارك  
 عنه قال الزاهد في شرح الخنصر فاقول ابن مسعود وابن عمر وابن الزبير في يوم النحر ليل من  
 ذي الحجة وذكر احد العدوين بلفظ الحج منها يعقضي دخول ما بارأيه من الايام فله عشرة ايام ولا  
 الحج يغيب هذا غايلا على بعض المدعي وهوان ما هو من اوقات الحج عشر من ذي الحجة الا انها  
 واما شوال وذو القعدة يتاميهما من اوقات الحج فلا دلالة فيما ذكر عليه وبالجملة هو من نهاية  
 الحج فيصلح حجة على ما لا بد منه فلا يشك به عام المدعي ومع بقا الوقت لا يتحقق الغوات قبل  
 الحج يغيب بعض عشر ليل وسبعة ايام من ذي الحجة فلا يكون يوم الكسوف وهو يوم النحر  
 وقت الحج واجيب بان هذا اشك اني يوسف في غير ظاهر الرواية وكما نقول فوات الحج بطلوع  
 النحر من يوم النحر لان الوقت وهو الركن الاعظم وقت بوقت مخصوص يغيب بطلانه لانه

والاشهر في الاشهر  
 والاشهر في الاشهر  
 والاشهر في الاشهر

لانه خرج وقت الحج الاثر في طواف الزيارة مخصوص بيوم النحر لا يجوز قبله وهو ركن والركن  
 لا يجوز ان يكون في غيره وقت واورد عليان اعتبرتم الغوات يلزم ان يكون يوم النحر وقت  
 الحج وان اعتبرتم اداء الاركان في الجملة وجب ان يكون اليوم الثالث من وقت الحج لان  
 طواف الزيارة يجوز فيها وجب جازان يكون ذو الحجة آخره من وقت كما قال مالك ويمكن دفعه  
 بما قاله السروي لو استبعد يومه في وقت فوقعوا ثم ظهر ان يوم الحجاز ولو ظهر انه اليوم الحادي  
 عشر لا يجوز فعلم ان العاشر من وقت الحج في الجملة وهذه القدر كاف فيه واما دخول شوال  
 وذو القعدة في وقته مع عدم حصة الحج فيها فوجبات بعض افعال الحج تقع فيها الاثر في ان الايام  
 اذا قدم مكة في شوال وطاف طواف القدوم وسعى بعده فان هذا السعي يكون السعي الواجب  
 في الحج فانه لا يجب الا مرة واحدة ولو فعل ذلك في رمضان لم يجز عن السعي الواجب فيه وهذا  
 قيل في ما روي عن العباد لانه ذكرنا من المعقول يدل على ان المراد به وقد عرف ان الشافعي  
 عن المالكية على تمام المراد بقى الشان في وجه ارادة ما ذكر من القول المذكور في الكتاب في  
 الحوزة كما في هفتة الجمع على فوق الواحد لعل معنى الاجتماع والسعد واما في جعل بعض اثبات حكمه  
 فالاشهر على الحقيقة واما يجوز جعل بعض شهر شهر او لا وجه للاول كما فيهم اخرج  
 بعض الثالث من حيز المراد فامل وانه الهادي الى كرشا فان قدم الاحرام بالحج وجه تسميته  
 على ما تقدم هو ان في التوقيت المذكور دلالة على جواز الاحرام في اول شوال منفصلا عن افعال  
 الحج وجود علامة تكون شرطاً عليه مدارحة تقديم عليها اي على شهر الحج جازا احرامه بالانفا  
 وانعقد حجا عندنا خلافا لثالث فحي من قال جازا احرامه عندنا وانعقد حجا خلافا لثالث فحي لم  
 فان عندنا يصير محرم بالعلم تعليل لاطلاق المنع عن الوفاق في الاول والتمسح بخلافه  
 ان لا ركن عنده وسطر عندنا بيان كذا اختلاف من الطرفين ولما كان المراد يقين محل  
 خلافا وبيان منشأه لا لتحقيق مذهبه في هذا القدر ومن لم يتسببه له قال فان قيل المذكور  
 في الكتاب يدل على انه لا يقع عن الحج والمدعي وقوله احرامه بالعلم فالحج واجب الاحرام اذا وجد

في هذا

في هذا

في هذا

في هذا



يصلح ان يكون للشيخ سيف الى ما يصلح له حذر عن الانعكاس كمن يؤي صوم القضاء من النهار  
فانه يكون شاعرا في النطق ثم ان جوابا لا يجده نفعاً في دفع السؤال المذكور لان حاصله ان الص  
قصر في التعليل وفيما ذكر في معرض الجواب عتداف به كما لا يخفى وانما قلنا ان شرطه لا بد من  
الحال ان يخلق ويستقل من ركن الى ركن ولا يتعلق عنه ويجمع كل ركن من اركان الحج ولو كان ركن  
ما كان كذلك فجاز تقديمه مثل الطهارة في الصلوة وهذا لا يقتضي بالاداء ولهذا يكون  
الاحرام من الميقات وانفعال الحج في مكة وكذا الواحرم في اول اشهر الحج يجوز اداء الاعمال  
سواء فرغ من الشرط الذي لا يقتضي بالاداء يجوز تقديمه على الوقت بخلاف ما يقتضي بالاداء  
لأنه لو قد قرأنا في سبب هذا فان قيل لو كان شرطاً لما ذكره قبل اشهر الحج قلنا في كراهية  
كلا يقع هذه المخطورات بطول الزمان اعلم ان المتأخرين اختلفوا في المعنى الذي لا يجله  
تعلق به الكراهية وكان محمد بن شعاع يقول كراهية الاحرام قبل شهر الحج وكان الفقهاء يفتونه  
يقول كراهية الاحرام من مواضع المخطورة ليس المحيط بحجرة ورحله وحلق رأسه لئلا يذ  
بهوام راسه فاذا امن ذلك كراهية كراهية في الذخيرة وبشكل ما نقله عن الفقهاء بما ذكره قبل هذا  
المستقل يقول كراهية الاحرام بالحج يوم النحر وكراهية قبل شهر الحج لا يظنهم فيها ذكره من شعاع كراهية  
الطهارة في حق جواز التقديم على الوقت وان كان مخالفاً في ان الصبي والمبلغ بعد الاحرام  
لا يجوز له اداء الغرض به واذا بلغ بعد التوضي يجوز اداء الغرض به ولان الاحرام يحرم شيئاً  
كحريم قتل الصيد وليس المحيط والخلق والجماع وغير ذلك واجبا بالاشياء كالري  
والسبي والطواف ونحو ذلك يعني ان المعنى من الاحرام هذا ان لا يستلزمه اذ لا يعم  
التقريب فلا يلزم من عدم اختصاص الملازم بزمان عدم اختصاصه بالزمان به لجواز الملبس  
في الملازم فيحتاج الى بيان المساوات وذلك لاني ما ذكر من التحريم والايجاب يعني في كل  
زمان فصار تقديم الاحرام على زمان الحج كالتقديم اي تقديمه على المكان يعني الميقات  
لا يقال هذا تعليل في مقابل النص وهو ما روي انه نعم قال الملبس بالحج في غير اشهر الحج الملبس بالغير

بالعرة لانه حديث شاذ جداً فلا يعتمد عليه فهو اي المختار المذكور على الوجهين المذكورين متفق  
ذكر من هذا الجاهل الصغير بخلاف اما الاول فهو من اتخذ مكة داراً واما الثاني فهو من اتخذ البصرة داراً  
اعلم ان من قدم مكة باجرام العرة في اشهر الحج فاما ان اتخذ مكة داراً ولم ادر من اتخذها المكان  
داراً ان ينوي لا قاصد فيه عتداف به ثمانية ايام كان الاول وجب من عامه ذلك ما يقتضي  
بالجماع وان لم يعد الى اهله وجاز الميقات ولم يتخذ موضعاً داراً ولم يجاوز الميقات  
ثم حج في عامه يكون متمتعاً بالاتفاق وان جاوز الميقات واتخذ مكاناً آخر داراً حج في عامه  
منه على الاختلاف في الاختلاف فقيل هو اي ما ذكر من كونه متمتعاً بالاتفاق بين ابي حنيفة  
وصاحبه ومن قال قوله بالاتفاق لم يسل ان يخل ان يكون في كونه متمتعاً وفي كونه غير  
متمتع وانما هو المهراد ففضل من السداد وانه الهادي الى كراهية داراً قلنا ليس  
بانه المحيط بالية في من ان الجاهل ذكر ان لا يكون متمتعاً على التول الكحل يخالف هذا قلنا  
لعمري ولكن ما في شروح الجاهل الصغير يوافقه قال الصدر الشهيدي اما اذا اتخذ مكة داراً  
فلانه ارتقى نكس في سفر واحد في اشهر الحج واما اذا اتخذ البصرة داراً فلذلك في كراهية  
الطحاوي ان هذا قول ابي حنيفة اما على قولنا فلا يكون متمتعاً انتهى وقيل ان الجاهل هذا  
الذي ذكره ابو جعفر الطحاوي قال هذا الذي حكاه ابو جعفر عن ابي حنيفة وهو موقوف على  
الاختلاف بينهم فيه قد ذكره محمد بن مضع وقال فخر الاسلام ابن ردي والصلوب لا خلاف  
ويوافقنا في الاحتياط نقلنا من النوادر الظهير بتولية وهذا الخلاف ذكره الطحاوي وعن  
الجاهل ان يكون متمتعاً عند الكحل وعلل الطحاوي في ذلك الاختلاف وكثير من شيوخنا  
قالوا الصواب قول الطحاوي قال ابو نصر الصفا كثيراً ما جرت به الطحاوي فلم يجده غلطاً و  
كثيراً ما جرت به الجاهل فوجدناه غلطاً وقيل هو قول ابي حنيفة وعندنا لا يكون متمتعاً هذا ما ذكره  
الطحاوي على ما ترويه ورواه الحكم الشهيدي عن ابي جعفر سعد بن معاذ وباتخذ صاحب  
المظنونة وصاحب المختلف وكاه هذان ميقاتين قيل لانه لما جاوز الميقات طلالاً

هذا هو المختار في هذا الباب



وعاد لزمه الاعوام من الميقات فكان كالمهمل بآهله ويرد عليه فيخرج بضع قبل اتخاذ البصرة والار  
ومدار خلافا عليه على مستقف عليه باذن الله تعالى لم يرد الي وطنه الاسرى له الواسي بان يخرج  
عنهم عن من وطنه لامن موضع قامة فلا يتبع حكم التمتع بالاقامة العارضة فطالما لم يخرج  
من الميقات لم يرجع الى وطنه وفي الحقائق نقلنا من سوط خواهر زاده وحل الخلاف ان  
يتخذ البصرة دارا بان ينوي الاقامة بها خمسة عشر يوما اذ لو لم ينوي الاقامة بها خمسة  
عشر يوما ثم خرج من عامه ذلك يكون متمعا بخلاف وجهه التفصيل بين في دلائل  
والاحكام ان لكل عنده ان لم يصل الى اهله فهو بمنزلة من لم يحاذر الميقات وعنده ان من  
خرج من الميقات بمنزلة من وصل الى اهله فوجب عدم التمتع بتقصيص على غير خلاف  
بعبارته بلغة لئلا يثبت التمتع اقتضا ومن قال لم يطلع فهو متمتع لان فائدة الخلاف  
تظهر في حق وجوب الدم فكانه زعم انه لو قال فهو متمتع لم يظهر فائدة الخلاف وليس كذلك  
فان الفائدة تظهر ايضا غاية لا يكون بطريق التخصيص عليه بل بطريق الاستصحاب ثم قال  
هذا القائل وهو مودم قربة لكونه دم كسر وطهرا قل له التساؤل منه ايضا رايي الجواب باعتبار  
هذه الشهادة احتياط والانتظام لتفريغ هذا مع سباق كلامه كالخبر على من تدبر فيه  
فان قدم بعمرة اى قدم مكة بمكة بعمرة فاف ما بان جامع قبل افعال العمرة وخرج منها ايجابها  
على الفاد وقصره ذكره ليعلم حكم الخلق بالطريق الاول ثم اعتمر في شهر الحج اقل في العمرة الى  
اف ما لم يكن متمعا عند بي حليفة فاقبلت سفره مشتمل على عمرة فاسد وعمرة صحيحة ورجوع  
بصدق الرقن باداءه كين صحيحين في سفر واحد فيجوز ان يكون متمعا فقلت فوجب الى البصرة  
عند بي حليفة كاقامة بكة لان عوده الى مكة ليس انشا سفر عند بل هو فاعاد سفره  
الاول فاذا كان في حكم المكي فلا يكون له فتح حكم المكي الحقيقي لان عمرته مكية وعمرة التمتع لا بد ان يكون  
ميتعاه لانه انشا سفره لان سفره الاول انتهى بعمرة فاسد فيكون متمعا فاعاد سفره  
الى مكة ولما بان على سفره يعني ان سفره من البصرة الى مكيتا على سفره الاول لانه لم يعد الى

الى اهله فلا يكون متمعا للسفر بل اذ كان فوجب الى البصرة في شهر الحج واما اذا  
خرج قبل شهر الحج واعتمر من عامه ذلك فانه يكون متمعا بخلاف ولا يابعد هذا  
قوله لم يرجع الى وطنه لان في الصورة المذكورة ايضا لم يوجد هذا القيد الا بالاعمال اذ  
الاحكام بعد الغنقة صحيحا لاطريق الخروج عنه الاداء احدا النكبين وهذا لانه التزم اداء  
الاعمال وقد فات البعض بعض الوقت فبان في عالم بوقت وسوا الطواف والسعي والاعمال في  
الاعمال ينظم فعال الحج في صورة وفعال العمرة في اخرى ومن علم ان المراد افعال العمرة على  
كلها التقدير من فقد وما ياتي من انفس حجيج عليه شاة ومضى في الحج كما مضى في الحج  
ومن لم يفسد حججه ولا يتخلل بافعال العمرة كما يتخلل فاب الحج بها لاعتادت بغير العاجب اى  
بغير ما وجب عليها علم ان اللام للبعد دون الجس لان الاختصاص ليس بواجبة عليها لانهما  
المسافة فالعاجب عليها دم التمتع ولم تأت به ولين كانت واجبة بان اشترت بنية التمتع  
فذلك واجب اخر عليها غير ما وجب بالتمتع وكذا الجواب في الرجل قال لاهام الزاهد الصغار  
انما وضع محمد هذه المسئلة في المرأة لانها كانت واقعة امرأة فقلها ابو يوسف كما سمعها  
من ابن جعفر وكذا محمد فقلها كما سمعها من ابن يوسف وقال ما لم الزاهد العبادي انما ذكر المرأة  
لان مثل هذا الغاي شبيهة على النساء لان الحمل فيهن غال بنية التخصيص في هدى المتعد لا يكون  
الاغلبة الحمل حين حافت سرف على وزن كقف جبل بطريق المدينة ولان الطواف في  
المسجد وبني ممنوع من دخوله والوقوف في مغارة فليانع سبب الخيف لوقال وما عاده  
من الوقوفين ورجى الجار والسعي في الحارج لكان اولي وكما استشر ان يقال لا فائدة في هذا الاستشال  
لانها لا تظهر به مع قيام الخيف تذكره بقوله وهذا الاعتسال لما عوام لا المصلوة فيكون مفيدا  
بحصول النفاذة لحديث عائشة رضى الله عنها ما روى ابو داود في السنن بسنده الى عائشة  
انها قالت اغتسلت اسماء بنت عبد الله بن بكر رضى الله عنه فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ابوبكر رضى  
ان اغتسل فتمهل وحدث ما كنت في الموطا عن عبد الرحمن بن العدي عن ابيه عن عائشة رضى

في شهر الحج

في شهر الحج

في شهر الحج



انها قالت قدمت مكة وانا حائض ولم اطوف بالبيت ولا بين الصفا والمروة فمكثت  
ذلك سوا الله فقال انفعلي ما ينفع الحاج عجز ان تطوف بالبيت حتى تظهر ذكره البخاري ايضا  
الي ما كان من احد المص من حديث عائشة ربه واثباتا لغيره الا في ذكر ولا دلالة فيه على انتقال  
انما الدلالة عليه في الحديث الاول لطواف الصدر اى لا اجل فلا حاجة الى تقديم الزكركم رخص النساء  
الحائض وما يسقط بعد لا يجب به شيء في ترك طواف الصدر كقوله في هذا التعليق كما في قوله  
هذا الذي لم يمتني فيه بعد ما حل النحر الاول بدخول وقتة وهو اليوم الثالث من ايام النحر فوجب  
عليه بدخول وقتة قيل فيه نظر لان السبب في طواف الصدر هو طواف مكة وهذا الواجب بعد  
الحلول لا يجب عليها فلا يسقط بنية الاقامة بعد ذلك لان النية انما تؤثر في الاسقاط اذا كانت  
قبل الوجوب واما بعده فلا وعند ابي يوسف يسقط الا ان يعزم على الاقامة بعد ما انفتح الطواف  
**باب الجنائيات** لا تفرعن ذكر اقسام الحرم واحكامهم شرع في بيان عوارضهم بما  
عبا راحرا ام والحرم من الجنائيات والاحصاء والنفقات وقدوم الجنائيات على الاخير من لان  
الاداء العاصر افضل من عدم الاداء وحي جميع جنائيات المطرزي الجنائيات ما تجب من شراري تحته  
سبعة بالمصدر من جن عليه شر او هو عام الا انه حص بالمحرم من الفعل واصلة من جن النية  
اخذه من الشر الى كلام القدرى والمردوه ما يكون حرمه بسبب الاحرام او الحرم واذن  
الحرم تطيب عبارة من صيرورة طيبا بطيبه في بصيرة ببدنه او ثوبه ولا يجب الجواب عنه  
خلافا لثبتي والطب معروف وما قيل التطيب عبارة عن لصوق عين له راحة طيبة بيد الحرم  
ابن مونه رديا نقص طردا وهكذا لان لصوق ماله راحة طيبة من التوكيد والافادة ليس  
بتطيب ولصوق المسك والعنبر بيد غير الحرم تطيب ثم ان المصوق بثوبه كاف في تحقيق التطيب  
المؤثر في هذا الباب على ما بينت عليه فاما نقصه على المصوق بالبدن من العصور اجمل في ذكر  
الكفا والاعمال اجمل في ذكر التطيب ثم شرع في تفصيل ذلك فقال فان التطيب عضو كمالا  
اسم سفل كبر كان او صغير الا ان المراد هنا الكبير على ما استفتى عليه باذن الله تعالى فاردني

ما هو  
الفضل في المسألة

حتى يتوجب البدن فعليه دم واحد لا يزيد عليه قال الكرماني في مناسكه لو طبت جميع اعضاءه فعليه  
دم واحد لا يجزى ولو كان الطيب في اعضاءه متفرقة يجمع ذلك كل ما بلغ عضو كمالا  
فعليه دم والا فصدقة ولو شتم طيبا فليس عليه شيء وان دخل بيتا محجرا فليس عليه شيء وان عمر  
ثوبه فان تعلق به كثر فعليه دم والا فصدقة وذلك مثل الراس والاق قال في الذخيرة  
يجب ان يعلم بان المحرم ممنوع عن استعمال الدمن والطيب بالمحرم فاذا استعمل الطيب  
فان كان كبيرا فاحش فعليه دم وان كان قليلا فغير الغدية واختلف المشايخ في حد القليل  
بين القليل والكثير واما اختلاف الاختلاف العبارات محمد بن بعض المواضع جعل هذا كثر عضو  
كبير فقال اذا حطب الرجل ثيابه او راسه بالحناء او صبغ المرأة راسها او يدها بالحناء  
فعليه دم وفي بعض المواضع جعل حدا كثيرا في نفس الطيب فقال اذا حطب الحرم بكمل فيه  
الطيب كغاية الصدقة ما لم يطفل مرارا فاذا فعل ذلك مرارا فعليه دم وقال في موضع آخر اذا شتم  
الطيب واستلم الحرم فاصاب يده حلقا فان كان ما صاب كثيرا فعليه دم وبعض النجاشي  
اعتبره والكثرة بالعضو الكبير كالفخوذ والاق فقالوا اذا طبت اذن او الفخوذ بكامله لم يلزم  
وبعضهم اعتبره والكثرة بربع العضو الكبير فقالوا اذا طبت بربع اذن او الفخوذ لم يلزم الدم  
وان كان اقل من ذلك يلزمه الصدقة والفقهاء ابو جعفر الطوسي اعتبره الكثرة والقلية في  
نفس الطيب فقال ان كان الطيب في نفسه يسيرة الناطر مثل الكفين من ماء الورد  
كلغ من مسك عالية فهو كبير وما لا فلا وقال شيخ الاسلام خواهر راد ان كان الطيب في نفسه  
قليل الا انه طيب بدمه كمالا فيكون كثيرا ويكون العبرة في هذه الحالة للعضو وان كان  
الطيب في نفسه كثيرا لا يعتبر العضو مسك في طريق الاحتياط وما أشبه ذلك يعني في القدر  
المرد الا من العضو الصغير مثل الانف الاذن لما عرفت ان المعبرين في حد الكثرة العضو  
الكامل تيمده بالكبير يجب بقدره من الدم يعنى ان كان نصفه العضو يجب بنصفه الدم  
وان كان ربعه فربعه ونحن نذكر الفرق بينهما من بعد يعني بقوله ان حلق بعض الراس



كامل الخ لافي موضعين هما اذا جامع بعد الوضوء بغيره واذا طاف طواف الزيارة جبا  
او حائضا او نفيا فانه لا يجوز فيها الا بدنة غير مقدرة احسنه عن علي بن الراس سب  
اصوام فانها مفسرة بثلاثة اصوع من الطعام الا ما يجزى بقتل القملة والجرادة فانه يصدق  
فيها ما شاء ويكفي كف من طعام ذكر قوله بازالة شعرات قليلة من راسه او من عضو آخر  
من اعضائه لئلا يمتلئ فان خضب بلسه تغريغ على ما تقدم من القاعدة القابلة فان طيب  
عضوا كاعمالا فازا فعليه دم من نعله بالواو ولم يصب في نعله كحاطب اي في الحكم شعره لانه  
عم قال حين نهى المعتدة ان تحض باحشاء فليامه وان عم بعث بيان الاحكام دون الحائض  
امه فاحياء اصيلية وورثة فعلا لوطه ذكره الجوهري في باب الحمة دون باب النون فاذا  
استعمل ذكره دخل التسوي وان صار ملتبسا بان كان الحياء جامدا غير ما يعقل ليدل الحرم  
راسه اذا جعل في راسه شيئا من البصق او نحو سلايشعث في الاحرام دم تعظية الراس  
هذا اذا غطاه بيده الى الليل فان كان اقل من ذلك فعليه صدقة وكذا اذا غطي ربيع الراس  
اما اذا كان اقل من ذلك فعليه صدقة باليوم برك الراس وسكوها والاول فخرج شجرة ورفا  
خضاب لاشي عليه في النفي روي هثم عن محمد اذا خضب بالمسحة فعليه دم في قيس قول  
ابي حنيفة وفي قول ابي يوسف عليه طعام وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة لم يصف صاع  
لانها ليست تطيب اذ ليس لها رتبة مستقلة وهذا اي تاويل ابي يوسف بقوله بالاس  
انه تغلف راسه اي بغطيه صحيح لان تعظية الراس بوجبه اجزاء ثم ذكر في الفصل حقه  
ان يقول ثم انه ذكر لعدم الصحة في اعتبار مدلول ثم في الذكر نفه راسه وجبه بواو كج  
فلا بد من تاويل محل الواو وعليه عني او توفيقا بينه وبين ما في الجامع الصغير دل الى القصار  
المذكور على ان كل واحد منها اي من اخضاب الراس بالحناء واخضاب اللحية بنم  
عن الآخر مضمون بالدم اما دلالة على الاول فظاهرة واما دلالة على الثاني فاعبار بالاشارة  
في العلة وان ادهن بزيت قبل يعني بزيت خالص وهذا من حيث العفول لان

لان الصريح بما في من قبل المص فعليه دم عند ابي حنيفة قال فيخرج الاسلام هذا اذا استسكه  
منه فاما اذا قل فعليه الصدقة بالاجماع ذكره في الذخيرة ان اصل الطيب ان الرواح يلحق فيه  
فخصه عانة فصار كبعض الصيد في النجاسة يلزم بكسر الحاء فكذلك الاستعمال ولا يخرج عن نوع طيب  
قبل لا غم فيه نوع طيب فازالة الثفت لا تعلق له بالطيب وكونه طيبا بعد القاء الرواح  
الطيبية لا يجوز الحائض بالطيب وهذا بخلاف البيض لانه بغرضه ان يخرج منه الصبغ واكثر  
ليس به ضربة ان يصير طيبا والحل البحت الحل للنفث السمس والبنفشج نورع  
والمراد عنه وهذا بناء على العرف فيه على ما في في الامكان وكذا المراد من الزينق وهو  
ومن الكيسين وما استنبهها كدهن البورد ومن البيان وهذا اي ما ذكره الخليفة و  
الوفائية من لزوم الكفارة على التقصير ومن دعم انه شارة الى الخلاف الذي ذكر في  
الزيت فقد وهم وما استنبهه ما هو طيب بنفسه كالعنبر والكافور فانه يبيد الدم بانه  
وان كان على وجه الكاوي وان لبث ثوبا محيطا قال في الذخيرة ان ليس على علي وجه  
المعاد يوما كاملا واكثر لفورة فعليه الكفارات شاء وذلك بالنسبة للصوم  
كاملا حكم السيل ايضا كذلك اكثر من نصف يوم ومن نصف ليلة ذكره في الذخيرة او القصة  
فان احتار بالنسبة في الحرم وان احتار الصوم صام ثلثة ايام في اي مكان شاء  
وان احتار الصدقة تصدق ثلثة اصوع خطبة على ستمه كمين على كل كمين  
نصف صاع والفضل ان يتصدق على فقراء مكة بمقاس اللبس لانه مخطور اراه فلما  
يشترط وادامه كثر المخطورات هذا هو الوجه في عدم تقويم المدة واما الذي ذكره  
المصنف انما يصح وجها للوفائية وهو كاشطة اللبس المعتاد ان يحق التفرق اي الانشغال  
مقصود من اللبس هذا اظهر من ان يفتي ومن تصدي لبيان بقوله لانه اذا كان كذلك  
فقد استضاء بالمصباح بعد طلوع الاصبح ثم ينزع عادة قال في الذخيرة الحرم اذ ليس  
ليصا وجبة بالبخار وتزعمه بالليل وليس من الخد فعليه كفارة واحدة والحل لللبس



شيء واحد لم يتركه ويعزم على الترتك فاذا تركه وعزم على الترتك لم يتركه فهو ليس  
احدا بحدوث العزم على الترتك فهو ليس واحدا ومن هذا الجدل ان البس محظوظ  
اياما وكان ينزع بالليل لا للاستغناء من ذلك فخذ اجابة كل واحد وانما اذا نزع  
لنزال الضرورة ثم اضطر اليه بعد ذلك فليس فانه لم يتركه اذ لم يتركه اذ لم يتركه  
اذ المرجع يرجع الى نيته قبل الليل فينزع ثيابه التي لبسها لئلا يكون البس في اكثر  
اليوم مستمرا معصودا عادة ومن زاد على هذا قوله لكن هذا غير مضبوط فان احوال  
رجوع الناس الى بيوتهم قبل الليل مختلفة بعضهم يرجع في وقت الضحى وبعضهم قبل وبعد  
فكان الظاهر سوا الاول فغدا في بالاحاجة اليه بل بالانظام لم يسبق الكلام كما  
لا يخفى على ذوي الفهم واستشخ به الاستشخ سوان يدخل ثوب تحت يده المعنى وبقيته  
على منكره لا يرس خلافا لرفقانه قال يجب عليه اجزاء لا يلبس كذلك عادة لا لتقليل  
تقول الشئ ولم يحل الفصل الواقع فيه وبين المعلن باللبس القبا يعني ان  
العادة في لبس القبا الضم الى نفسه باذخال المتكسبين واليد من لانه ما يؤخذ من  
القبو وهو الفم ولم يوجد وهذا يختلف فصار كما لا يرتد بالقبس فلا يلزم دم  
بخلاف ما اذا رده يوما كاعلا حيث يجب عليه الدم وان لم يدخل يديه في التمكن لوجود  
الارتفاق الكامل ولما كان حكم الغطية يحالها حكم البس من حيث بعد شرع في  
تفصيلها فقال والتقدير في غطية الرأس بيان انه لا خلاف فيها من حيث الموت فلا افا  
بلافاة كما توهم من قال وانما اعاده يستحق عليه العزم ولم يدر ان النوع الاتي ذكره بالانقب  
بها هنا على ما ذكر لانه ممنوع عنه هذا لا يصلح وجها فارقا للوقفية عن الخلافة فالوجه ان يقال  
ان الارتفاق يتحامل تمام الاشتمال انه اعتبر الربيع اعتبارا بالخلق لا بخفي ما في مجمع بين  
الاعتبارين في قول واحد من الركائز فالوجه ان يقال اعتبر الربيع كما في الخلق او يقال قدر الربيع  
اعتبارا بالخلق بعبادة بعض الناس كالانكاد فانهم يفتنون رؤسهم باللبس

الصغار وبعدون ذلك ارتفاعا كاعلا اعتبارا للحقيقة اي حقيقة الغطية يعني ان الحكم المذكور  
لحقيقة غطية الرأس فلا يوجد الا اذا كانت تلك الحقيقة في حكم الموجود بوجود اكثر اجزائها  
ينبغي ان يلاحظ هذا المعنى الكلام ولا يلتفت الى ما سبق الى الاوامر واذا خلق ربيع راسا و  
ربيع خيطة هذا على وفق ما في جامع الصغير وذكر في الال لفظ الاخذ ومحاوى تناولها الخلق  
والتفسير لا يجب للاجتناب الكل علما بظاهر قوله ولا تلتفتوا رؤسكم فان الرأس لم يكن يجب  
على التعليل وهو ثوب شغرات لانه على الحكم باسم الجنس والحكم المعلق باسم الجنس  
ياد في ما يطلق عليه الاسم كما في نبات الحرم وعلى هذا يكون الثاني متمما كما باصل واحد  
لاعتبر احدهما بالآخر كما هو الظاهر من عبارة المصن ورد الوعد المذكور في صدر شرح كلام المص  
لم يفرق بين الشرح والشرح كما لا يخفى وما ذكره من خروج الجواب عن وجاهته كمالك وتقرره ما ذكر  
انه اغتر بنبات الحرم والجامع استفادة الامان بالاحرام وفي المقيس عليه في التعليل ولكن  
وكذا في المقيس وبما ذكرناه بين ان من له ولنا هذا على الرواية المشهورة عنهم جميعا  
وروي عن ابي يوسف وجهه في غير الاصول ان الدم لا يجب بخلق اكثر راسه كذا قال ابو بكر  
الجهنم الرازي في شرح مختصر الطحاوي وفي مختصر المذكور وقال ابو يوسف ومحمد لا يجب عليه  
دم حتى يخلق اكثر راسه وفي شرح القدوري لم يفسر الحكم وشرح الاقطع لم يفسر القدوري قال محمد  
اذا خلق عشر الراس فعليه دم والامام القدوري ذكر المسئلة في مختصره من غير خلاف  
بين اصحابنا وبهذا المص والظاهر انه اعتبر الرواية المشهورة فلا يفهم منه الا انكار لما روي  
عن ابي يوسف في الرواية النادرة فكان عليه ان يذكرها كما ذكرنا في نظام هذه المسئلة  
ان حاق بعض الراس ارتفاعا كامل وتقرره ان خلق الكل انما يوجب الدم لكونه ارتفاعا  
كاملا والربيع يعمل على الكل في بعض المواضع اما في الراس فان عادة العرب يخلقون من  
النواحي والافنية مقدار الربيع وكذا الاثر كخلقون من وسط الراس قدر الربيع ويبيع  
ارتفاعهم عادة فيخلق الربيع علوة بالكل حيا طوا في الحي فخان الاخذ منها مقدار الربيع وما



معهود بالعراق وارض العرب فكان اخذ الربع في معنى الارتفاق كما حد بجمع فوجب الدم  
بمخالف ثلث شعرات فان اخذنا لا بعد شيئا في معنى الارتفاق بالارتفاق فنقول بطلان الجاية  
بعبارة تميل الى قيل في تعليل جواب المسئلة الاولى وباشارة رد جواب المخالفات لما لم يرد  
وجوب الدم الا باخذ الكلال وقوله ويتقام فيها دونه بعبارة تعليل لا قيل من وجوب الصدقة  
اذا كان الماخوذ اقل من الربع وباشارة جواب المخالفات القائل بوجوب الدم باخذ التليل ونحو  
المصلح احسن في العبارة وفي الاشارة في تفسيرها في وكثير المتعدي والغوايد وبخلاف تليق  
ربع العضو فانه لا يوجب الدم بوجبه او انه الصدقة على ظاهرها وفي المتن خلافها  
على ما مر به لانه غير مقصود فلا يكون ارتفاقا كما عطف وكذا حاق بعض البيهية حلقها منى فانهم  
جوزوا ان يؤخذ من طولها وعرضها حتى يتيقن قدر القبضة له ورد الاثر على بن عمر روى ابو  
عيسى الترمذي في جامعها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبض من حية من طولها وعرضها لان كل واحد  
منها مقصود بالحلق تعليل كفاية حلق اعتدائي لا يجب لدم ولا يلزم منه القدر في الموجب  
عند القدر في الموجب لان الاصل في جباية اللحم انها اذا كانت من نوع واحد لا يجب فيها  
الاخذ وان واحد وطه الوشوش جميع البدن لا يجب الا آدم واحد كذا ذكر كرسن الكاسم السعد  
في شرح جامع الصغير ذكره في جملة هذا في اجماع الصغير وذكر في الاصل في الملبس والنفقة  
هذه المسئلة قال فخر الاسلام البيهقي فثبت انه لا خطر في خلق وان كانت السنة النصف  
والعمل السنة احدى وقال ابو يوسف محمد قولهما بيان للذهب لان بيان قولهما في ذلك  
على خلاف قول البيهقي فيه وانما حقهما بالذكر لان الرواية محفوظة عنهما ولهذا قال رادون  
ارادوا ومن ومن المعنى الازدي فحقدهم به اي بالعضو الصدر والساق وما شابه  
ذلك يعني الفخذ والابطال والعانة دون الكراس والحيمة لوجوب الدم بحلق ربهما على ما مر  
وذلك ربع الصدر وشبهه لا يعمل على الكل في العادات الغالبة لانه مقصود بطريق  
التنوير وهو استعمال النورة لانه لا يشترط لبدن ولا نافية لاختلاف الآلة وذكر الحلق

عند تقرير الاصل المذكورة في هذا الباب اعتبار الغالب للاختصاص الحكم به هذا على وفيه ما في  
شرح جامع الصغير لفخر الاسلام وبخلافه ما في المبسوط من قوله وما ليس بمقصود حلق شواله  
والساق ومعناه ان ينظر قال ابو عبد الله الجرجاني اعتبارا جزاء الدم في موضع لم يجب فيها دم  
مذهب محمد فاما ابو حنيفة فلا يعتبر جزاء الدم ويوجب نصف الصاع من الحنطة فيمادون العضو  
نحوه على ان هو سنة قبله لا يمنع من الدلالة فان الاخذ وان كان ظاهرا في القص لا انه  
لم يذكر كذا سنة بل يعلم الحكم في الحلق والنفقة بطريق الدلالة لا يري انه ذكر في الملبس الحلق  
لم يكن فيه دلالة فيه على ان السنة وان اخذ من شارب من اعيانها من يقول اذ حلق شارب  
يلزم الدم لانه مقصود بالحلق تغلة العضوية والاصح انه لا يلزمه الدم لانه طرف من الحيوة و  
موضع الحيوة كعضو واحد واذا كان الكل عضو واحد لا يجب بما دون الربع منه الدم والشارب  
دون الربع منه فكيف العضو في حلقه كذا في المبسوط ودون الحلق هذا مذهب بعض المتأخرين  
من شاربنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عشرة من فطري وفطرة ابراهيم خليل الرحمن وذكر  
من جملتها قتل الشارب وذهب البعض الى ان السنة هو الحلق لقوله دم اخفوا الشارب  
واغفوا العلى والاخفاء هو المبالغة في الاستقصاء وهي بالحلق والاعفاء هو التكتية بالماء  
على قدر القبضة وذكر الطحاوي ان الحلق سنة وهو حسن من القص والقص حسن جائز  
حتى توازي الاطار مو الطرف الاعلى من الشفة العليا وفي المغرب طار الشفة ملتقى جلدتها  
ملتها وان حلق موضع الحاجم جمع محجم اسم آت من الجامة واغا ذكرنا بلفظ اجمع نمنه لا اختلاف  
الحل سنة لا اختلاف الآلة وذلك لان العرب يحج الرس والفرس بين الكفتين والهند الطين  
كذا قيل وعندي ان ذلك لان العادة استعمال الآتين معا اعيا حلق لاجل الجامة يعني ان  
حلق موضع الجامة غير مقصود في نفسه وانما قصد لاجل الجامة ومن زاد على هذا قوله واعيا حلق  
تبع للكرس لانها غير مفردة بنفسها فعدا في ما يعرض هذه العجي وبسبب من خطورات  
الاجرام لانه عم اجتم ومو حرم ومن ومن فعله دم هذا حجة لهما ابتداء كما ورد عليه لا يحتمل ان

الاجرام

الاجرام







وقال الشيخ الاثني عليه قبل في عبارة المصنف كمال الانذار بقوله ما شاء العوم لم يوافق قوله  
او قل اطافيره رواية ودراية اما الاول فلانه صرح في شرح الكافي بايجاب الصدقة نصا عن ابي  
جعفر في قلم المحرم اطافيره الحلال واما الثاني فلان المحرم اذا اقصى اطافيره نفسه من غير ضرورة  
لزوم الدم فاذا اقصى اطافيره غيره لزوم الدقة نصف صاع من تبرؤ ان اراد به الخصوص لا ينفذ  
صاع من تبرؤ لم يوافق الاخذ من شارب حلال لان المحرم اذا خلق شارب نفسه يجب  
عليه الصدقة فاذا خلق شارب غيره يلزم الاواني من الصدقة فيصدق بمشائه ولو بكمية قنبر  
لغاف والجانيين ودفع لفظه من في الجامع الصغير وحى وقلم من اطافيره فلا بد الاثر ان  
عليه لان المراجع تقلب بعض اطافيره وهو في حق نفسه موجب للصدقة ففي حق غيره موجب  
الصدقة بمشائه فيعمل قوله ما شاء على العوم والمص لم يذكر كلمة من فمراوه جميع اطافيره  
وعليه الاعتراض ونحن نقول عبارة المص في تقرير المسئلتين المذكورتين على وفق ما في  
شرح الجامع الصغير لقائمه فان حيث قال محرم اخذ من شارب حلال وقص اطافيره  
او خلق راسه اطعم ما شاء وما في شرح الجامع الصغير للامام العتابي على ما ذكر في فتاوى آباءنا  
فان حيث قال ولو خلق راس حلال واخذ من شارب حلال وفي الجامع الصغير العتابي  
او قل اطافيره غيره اطعم ما شاء عندنا خلافا للثاني وعليه هذا الخلاف اذا خلق راس  
محرم واخذ من شارب محرم والوجه فيه ما بينا يعني بقوله ان ازاله ما يمتنع من بدن الانسان  
من مخطورات الاحرام والابرة عن نوع ارتفاق لاحاجة الى هذه الضميمة هنا  
الحاجة اليها فيما تقدم على ما بينت عليه بل نقول ما ذكره في ضمة وجب استقلال المحرم في على  
ما افصح عنه تقريره في خان في شرح الجامع الصغير حيث قال وقال الشيخ الاثني عليه لانه لا  
ارتفاق لهما فعل فلا يلزم له دم كماله بغيره محيطا وانه ارتفاق في احرامه لان الانسان  
كما في ذي سعة نفه يتأذى بتفتت غيره الا ان جناية فيما يفعل لغيره دون جنياته  
فيما فعل لنفسه في حق الزينة والراحة فيطعم شيئا ولا يلزمه الدم اليها كلاله ونفخته

الجواب عما قال الشيخ في لا يضر كونه وجها متعلقا بالذكر احكاما واما الوجه السابق  
فان فقد نقصن ردة بطريق آخر حيث بين فيه وجوب آخر غير الارتفاق وسبغ ما ذكره  
على انحصار الموجب فيه على ما افصح عنه بقوله وهو الموجب ومن لم يتب هذا نعم ان  
تمام الاجتهاد بالاجاب عما ذكره المخالف هو بقوله ولا يعر عن نوع الارتفاق الى هذا  
من انعام حتى يتم المرام بقي ههنا شيء وهو انه لا فرق بين خلق الحلال راس المحرم وتقليم  
اطافيره في الموجب فلا وجه للاختلاف في الجواب بان يقال في الاول على الجاني الصدقة  
وفي الثاني اطعم المقلم ما شاء بل نقول لما تجر نقصان الارتفاق في الاول بانفهام موجب  
آخر كما ينبغي ان يلزمه الدم قبل ان يلزم فيه تدارك لما عسى ان يتوهم من التغير السابق عن  
ههنا المعنى بقوله اطعم ما شاء ان يكون الجاني خيرا في حمل الطعام ايضا ثم ان عبارة اطعم ما  
كما تبطل عند اعادة التعميم لكل ما يصدق على الطعام حتى ينظم الاطعام بكسره وضمه كذلك  
يستعمل في معنى آخر عهد عندهم وهو الذي ذكره في الجامع الصغير حيث وان قلتم في كل كف  
اربعة اطافيره فليصية صدقة الا ان يبلغ وما تعليل ان يطعم ما شاء ان ينقص من الدم ما شاء  
ويصدق بالباقي فليحق هذا الاين في لزوم الصدقة فلا شك ان جملة العبارة المذكورة  
في مسئلة التعميم لا روية ولا دراية واما الذي ذكر في مسئلة الاخذ من الشارب  
فعارض بان يقال قد اجتمع فيه المجتهدان احدهما ازاله ما يمتنع من بدن الانسان والاخر  
معنى الارتفاق وفي كل منهما وان كانت الجناية غير كاملة لكن التجزئة نقصان احدهما بانفهام  
الاخر فتدبر لان الجناية من نوع واحد يعني حقن وسبغ اما الاول فلان الارتفاق  
من جملة العقص ومي شيء واحد واما الثاني فلان الكل سمي لعصا والاذالة فلا يرد على  
دم واحد كالايجات في الجاع حتى لا يرد على عص واحد وان كثرة لانت بها على التمثيل  
ولهذا اذا قتل المحرم صيد المحرم كيفية قتل واحد وان تعدد اجنائة حيث كانت في حق المحرم  
والاحرام جميعا فاشبه كفارة العظم فانه لو جاس امر ثم اراد في مجالس مختلفة في يوم واحد



يلزم كفاً واحدة لان الغالب فيه معنى العبادة بدليل انها يحجب على المعذور كالمكره والناهي  
والخطي والناسي والمضطرب والجاهل بالحرمة فتقيد التداخل بالحد والمجلس كما في أية البجعة  
يعني لما كان الغالب فيها معنى العبادة تقيد التداخل بالمجلس كما في أية السجدة  
وذلك لان المجلس الواحد في المجال المختلفة بمنزلة الاجناس المختلفة ولو اختلف  
اجنس حقيقة بان خلق الراس وليس المحيط في مجلس واحد فيلزمه رمان كذلك  
اذا اختلف اجنس حكماء باختلاف المجلس هذا تفصيل ما في الكتاب ومهما وجه  
آخر تقريره ان هذه الاعضاء متباينة حقيقة وانما جعلها جانبية واحدة بمعنى انما  
المقصود هو الارتفاق فاذا اتحد المجلس بعينه المعنى فيجب ان لا يوجب اذا اختلف بعينه  
احقيقة كاللبس المتفرق والتطيل المتفرق في مجالس حيث يلزم لكل مرة كفارة  
علما بالوجهين بخلاف خلق الراس المحل واحد ومن لم يفرق بين هذين الوجهين ذكر  
الثاني في صدد تقرير الاول فمثل ولا يشك ما ذكر بترك شي الجوار كلها حيث يقتضي  
واحد مع التعدد في المحل لانه في مقابلة ترك الواجب وهو واحد والامثلة لتعدد ما روي  
وهنا في مقابلة فعل المخطو وموعدد والثالث اكثر بالمتخالف ان يقول نعم ان الثالث  
اكثري لكنه ياليت بكل حقيق انما الكل الحقيقي الذي وجب به الدم مجموع اطرافه الذين  
والرجلين وما يقوم اكثره مقامه انما هو الكل الحقيقي لان الشبهة تعينه وانما شبهة  
الشبهة فلا تعينه اقل ما يجب بالدم تعلمها لم يرد اقل ما يجب بالدم بقولها مطلقا حتى يتقيد  
ان يقال ان فيه مضادة على المطلوب بل راد اقل ما يجب بالدم تعلمها بطريق القيام مقام  
ماله الاصل فيه وذلك لان الاصل فيه مجموع اطرافه الذين والرجلين وما يقوم مقامه  
الاكثر والثالث والرابع فالرابع اقل ما يجب بالدم تعلمها بهذه الطريقة وقد ثبت على هذا في  
في شرح الجامع الصغير حيث قال ان قلم الاطفا ركلها زينة واحدة وانما اوجب الدم قلم  
اطرافه ليد الواحد لانها رابع الكل فكانت اطرافه ليد الواحد اقل ما يتعاق بالدم وقول

وقد انما مقام لكل لا يخرج عن نوع اشعار مقام اكثر مقام كلها لما ثبتت على انها واما  
الوجه الذي ذكره المصنف قوله لانها تودى لانها تارة له قدامه نخل لان اجسامهم عندنا مساوي  
الجزء الذي لا يخرج عن لان لانها اليه لا ياتي في عدم تساوي الاجزاء وطهرا جميع النظام بينهما بل لان  
الجسم عندنا مكم من اجزاء متساوية وانما قلنا قدامهم ونخل لاحتمال التاويل بان المراد  
التاويل على ما يتقربا رعاياه وما يعنى هذا العجب ما قيل في بيان التاويل على ما لا ياتي على ذلك  
الدم في ثلثة اصابع اقامة لكان مقام الكل يلزم اعتبار ذلك في ما دون الثلث لان الاصبعين  
اكثري انشائه فيلزم ان يجب فها دم ايضا اقامة لكان مقام الكل يلزم ان يجب في الاصبع الواحد  
دم ايضا لانها نصف الاصبعين وما يتاويل ليس كثير فيكون كثيرا فيلزم اعتبارها لكان  
في كل اصبع بلانها فيلزم لزوم حرف الاجتماع من ذلك حتى وانما لا يزيد على الحكاية ولعلك  
لا ترتب على العجب وان فرض خمسة اطراف متفرقة بالجزء نصفه للمعدود اعتبارا بما فيها من كف  
واحد قال في خان في شرح الجامع الصغير وعند محمد كان عليه الدم لوجوده في اصابع في  
اعتبر الخمسة لا غير ولم يعتبر التفرق والاجتماع ووجهه ان قلم اطرافه واحدة او رجل واحدة  
اوجب الدم كونه رابع الاعضاء المتفرقة وهذا المعنى يتولى فيه الجمع والمتفرق ومن هنا  
بين ان ما روي ليس اعتبارا للمتفرقة بل اعتبارا راسل يستبان فيه ولما ان حال الجنابة  
بمثل الراحة والزينة يعنى انما انما الخمسة رابع لكل كمال المعنى وهو الزينة والارتفاق و  
الكمال عند الافتراق بل المراد انما يذوق قلم بعضها فوق ما يذوق بقلمها فيجب الدم وتبقره فها  
بين وجه الجواب عن متك محمد ويشبه ذلك لما في من نوع قمع وما ذلك صاحب المبلغ  
بقوله لان ذلك شين ويصير مثله لا يبق بثلث وقيل في بيان انه يشبهه فان النحل لا يكون  
بعض البعض ون البعض ولا يخفى ما في من القصور لا يلزم عدم الحمل وجوده بين فتنس  
منه كذا يظهر التفاوت بين الجنابة الكاملة احاطة بعض الاطفا بالجمعة والجنابة النقص  
احاطة بعض الاطفا بالمتفرقة فلا شئ عليه في قطع هذه الشبهة لانها لا يلتزم كمالا ولا يتقيد بها

عنه



فكان قطعاً كقطع عن بابس ومنكر من شيوخهم كذا قال قاضي خان في شرح الجامع  
الصغير وأما تقليل المص يقول لأنه لا ينوب بعد الأكل من فطام عن قصور لأن كون المزال في  
صدد النوبة معتبر فان إزالة ما تم نموه أيضاً جنباً وكلمة أو تخيير بل هي للعطف على وجه  
التفريق دون الجمع وبيان عدم الخلو العاجب عن احد الانواع الثلاثة المذكورة للفدية و  
التخير يلزم هذا البيان ضرورة لأنه من المعنى الوضعية لها في المعنى وهو كعب بن عجرة رضى  
حديث البخاري في الصحيح بسنده الى عبد الرحمن بن ابي عن كعب بن عجرة عن رسول  
الله صلى الله عليه وآله قال اكلت اراك حواك قال نعم يا رسول الله فقال رسول الله صلى الله عليه وآله اكلت اراك  
وصم ثلثة ايام او اطعم ستة مساكين اذ انك بشارة رعى رسول الله صلى الله عليه وآله الترتيب  
في كلام الله صلى الله عليه وآله وانما خبره المص في بيانه نظر الى ان مقتضى الظاهر في مقام التخيير الجواب بالاشي  
وانما عدل عنه في الكلام المعجز تطبيقاً لمعنى الفقهاء العاجزين عن النسك باظهار العبادية  
الاجتماع في شأن الصيام بتقدية على السابقين والتقديم لا يخفى عن العظيم ولا يخفى في التبعين  
نزل فيه الفصل المذكور بوضوح المفسر عن سبب النزول خبره الى عن خصوصية التي لا دخل لها في البينة  
من البلاغة البالغة الى كمالها في الايجاز فصار هذا الصلابة في كل ما يفعل المحرم للضرورة كلب الحيا  
والتطبيق لولا تفسير النبي صلى الله عليه وآله الطعام والصيام بعلمنا بالاطلاق فبما ومن قال ولو تخير  
لقرناه ستة ايام لأنه لما قدر الطعام ستة مساكين كان القياس ان يكون الصوم  
ستة ايام فكانه زعم ان تفسيره وم كان مخصوصاً بالصيام ولا يخفى فساد ما قد ذكر في  
بعض الروايات عن كعب بن عجرة انه قال قلت يا رسول الله قال ثلثة ايام قلت  
ما الصدقة قال ثلثة اصوع من حنطة على ستة مساكين قلت ما النسك قال كفاية في  
موضع شاة الاطراف هذا وكسقي من بيانه بالسكوت فانه في مقام الحاجة الى البيان بانه  
عندنا في غفيرة وهو حجة في الروايات باخلاف علي بن ابي طالب فاما الخلف من هو ابي  
عليه فكان حجة ان بين الخلف وهو ان النبي صلى الله عليه وآله يكون قربة على حمل الاتفاق على ثلثة فانه لا

والنكاح من ايام النبوة

لا بد منه على ما تفق عليه باذن الله تعالى لا بد من يعني بقوله لأنه عبادة بكل مكان فانه ينظر دلالة  
وان لم ينظم عبارة ووجه الخلف القائل بخبره الطعام الا في الحرم ان المقصود به الرفق  
بفقراءه ووصول المنفعة اليهم واطلاق النص وهو قوله لم يكعب يعني الله اعظم مشكك  
حجة عليه ثم ان موجب ما ذكرنا اختصاص الطعام لفقراء الحرام ولا يلزم منه ان يكون الاطعام  
فيه واما النسك اي الهدي الذي يذبح بطريق البحر عن جباينة واما الذبح في الحرم فيعتبر  
في غفيرة والا لكان بيان اختصاصه بالحرم لغوا وهذا مع وضوحه جداً قد خفي في من قال  
والمراد به من الهدي الذي يذبح في الحرم بطريق البحر بالاتفاق اراد به اتفاق ان  
وان لم يسبق قربة ولا بد من هذا التخصيص لان ما كانا في الغنانية حيث قال في  
الموطأ العمل قربة ما جازت ما شاء النسك والصيام والصدقة بكلمة وبغير ما من البلاد الا  
في زمان مخصوص كالاصحاح وهدى المتعة والقران فانها لا يجوز الا في ايام النحر او مكان مخصوص  
كما في رداء الكفارات قال في جزاء الصبي يدا بالبع الكعبة وذلك واجب بطريق القفا  
وهذا الدم لا يحق بزمان بالاتفاق لأنه يجوز قبل يوم النحر باخلاف فقهاء اخفاه  
بالمكان وهو الحرم والمقصود بتخصيص التقديق بلحج بعد الذبح بما في الحرم من فقرائه وغيرهم  
واما اراقه الدم فيه فانما قصدت لكونها وسيلة للتصدق فيه والا فهو ملوث للحوم وفي  
النقل اليه بعد الذبح في الخارج حرج والتصدق بغيره كالتصدق في الحرم التقديرة والتفدية  
يعني لا باجته اعتباراً بكفاية البين بل اجتياجاً بما ذكر في حديث كعب بن عجرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله  
ستة مساكين وهو تفسيره بما في الآية فلا يشترط التملك وانما قلنا بل اجتياجاً بما ذكر  
لان العرض من الاعتبار بكفاية البين التملك بالاطعام المخصوص فبما وهو حاصل  
بدونه على ما عرفت فلا حاجة اليه وهو المذكور يعني في الآية اراد به قوله انه او صدقة وفي عبارة  
الصدقة دلالة على التملك ولهذا الوقال تصدقت بهذا الشيء عليك فقتل ثلثة ملك  
له اذا قبض كالمهبة فانه في عبارة تثنى من ابناء الضعفاء ولله الصدقة على التملك لا يابس



المقام فصل في جنابة الطيب والترتيب بجنابة الجماع ودواعيه لانهما كالوسيلة  
لهدوئ الوسايل التقدم والجماع يفارق ما سبق من مخطورات الاحرام لانها لا يشترط  
الجماع بل الجماع فلهذا افروه بغسل علي حدة وذكر فيه دواعيه ايضا وان كان لا يفيد بالجماع  
ولا فلهذا الوصل المعنوي بين ما سبق ودواعي الجماع من حيث ان الكل من مخطورات الاحرام  
ولا يفيد بها الحج صدر قوله وان نظر الي فرج امراته بشهوة بالواو والعاطفة ولو لم يلق  
الامرأة عن الاضافة اليه لكان اولى كيدا ليقوم حكمه كحكم المذكور بما اذا كان حلالا كما هو  
السابق الي اليوم لان المنزل فيه المحرم بلاحرام المحرم في حد ذاته وحمل الفرج على غيرها  
خارج عن القانون فان اهل اجزاء المطلق على طلاقه عند نظام الجواب عليه فلا ينبغي عليه  
يعني من جنس الكفارة بقدرية المقام وساق الكلام فلا وجب ما قيل اي سوى الغسل  
سواء الجماع صورة كما اذا اولى ولم ينزل لمعنى كما اذا لم يسهل بشهوة فانزل وانما قلنا اولى  
لان كلامها من مخطورات الاحرام وبهذا التفصيل يتبين ان الفرج ما قبل وهو الجماع المحرم فضا  
الشهوة على سبيل الاجتماع صورة موالاتها ومعنى هو الانزال وان قيل او لم ينزل  
فعليه دم هذا ما ذكره القدوري في المختصر على وفق ما في رواية اهل من الاطلاق وانما ذكر قول  
محمد في الجماع الصغير لانه شرطه الانزال ولا فرق بينهما اذا انزل ولم ينزل وكفى في اهل حقان  
بذكر قبل قوله وفي الجماع الصغير يتول الى لانه لم يثبت بان تقدم عليه من ذكر المسئلة على وجه الطلاق  
وكذا الجواب في الجماع يعني ان اللازم من ايضا هو الدم فيما دون الفرج كما اذا دخل بين الفخذين  
ونحن فانزل وانما الاذخال في الذكر فجماع فيما دون الفرج والاوجه للدخول فيه قال في التمهيد  
واذا ان في بهيمة لا يفيد حجه ولا عمره انزل ولم ينزل غير انه اذا انزل فعليه دم وان لم ينزل  
فلا شيء عليه واذا جامع فيما دون الفرج وانزل ولم ينزل لا يفيد حجه وعليه دم بعض انزل  
او لم ينزل نص عليه في المحيط العبري واهذا ليس بجماع الاشارة هنا الي جماع ما يشبه اليه  
في تولي في جميع ذلك ومن خصها ببعض في الاشارة اليه من مس مع الانزال لم يصب بخلاف الصوم

عامة

عامة

عامة

جواب عن اعتبار الثالث في الصوم لان المحرم فيه قضاء الشهوة لا مطلق الاستمتاع و  
الارتقاء بالمرأة وقضاء ما يفيد دون الفرج لا يتحقق بدون الانزال فصل في الجنابة  
النقصان الفحش لا البطالة لان الجماع مع تحقق الجماع مشروع باصله غير مشروع بوضعه  
فيكون فاسدا لا باطلا ولا سقط به الواجب لانه ناقص وانما لزم المعنى فيه باجماع الصحابة  
ولان القتل من الاحرام اما بالاحضار او ابداء الافعال وليس للحيض ان يخرج منه باختياره ولم  
يوجد واحد منها فسد حجه وعليه شاة عاد كان او نكاسا طائعا او مكرها وكذا المرأة عاتة او ثاة  
او نكاسا طائعا كانت ذكرا او مكرهة اذ يفيد احرامه في بعض النسخ يفيد حجه وهو المناسب لقوله  
ولان فساد الجماع ولو بعض النسخ انه انما يفيد بزيادة انما للتأكيد في جميع ذلك فصل في التعليل  
بشهوة والسر شهوة والجماع فسادون الفرج واعتبره بالصوم فانه انما يفيد بهذه  
الاشياء اذ انزل لانه موافق ليعني يفيد حجه وعليه شاة اخرى ويكره الوجوب بترك الجماع سواء  
كان قبل التفسير او بعده عند ما خلا في المحدث في الاول ويقتضي في الجماع افعال كما يقتضي في الجماع الصحيح  
والاصل فيه ما روي يعني ان بناء النقل المحض ولا طريق للفعل الى التعليل فيه ولا قيل في تعليل  
ما ذكر لان الاحرام عقد لازم لا يجوز له التخلل عند ابداء افعال الجماع او لفروا الاحصاء ولم يوجد  
واحد منها فيلزم المعنى فيه وهكذا جماعه من الصحابة بهذا التعبير ظاهر في عدم الاجماع فيما ذكره من قال  
والا هل في ذلك لجماع الصحابة ولم يصب اعتبارا بالوجاس بعد الوقوف واجماع بينهما تعلف  
اجابة اطلاقا ما روي بمعنى قوله عريم بريقان دما فان الدم باطلا في تنظيم الشاة والاصل في المطابقة  
ان يحرم على طلاقه هذا تقرير ما ذكره من قال فيه يتناول الشاة لانه متيقن فقد عدل عن السنن  
كما لا ينبغي على ارباب الغطن وتقولنا والاصل في المطلق ان يحرم على طلاقه اذ نفع ما قيل المطلق ينصرف  
الي الكامل وهو الجهر ورواها بغيره من ان المطلق ينصرف الي الكامل اذ لم يكن ما ينصرف هو  
منها موجود لان الجماع قبل الوقوف لما كان سببا للقضاء خفاء الجنابة لا يستدرك المصلحة القاتنة  
بالقضاء فلو اجبنا البدنة لزم ان يحجب الجنابة الغليظ في مقابل جنابة خفيفة وهو خلاف مقتضى الحكمة

عامة



مختلف ما اذا كان بعد الوقوف فان الجنابة لم تحذف لعدم وجوب القضاء ولا يخفى ان هذه التهمة  
انما يمتنع على صلوات دون اصل بل ورد السوال من جانب لان الجماع عنده مفيد مطلقا فانما  
واجب في صورتين وقد قال صاحب التلويح في آخر مباحث الاجتهاد الاستدلال بالاطلاق  
على الكمال مما لا يعتد به في مسائل الاصول وقال المصنف في فيما يحل به المطلقة والشرط الاطلاق  
دون الانزال لانه كمال واكمال فيه وهذا صريح في ان صرف المطلق الى الكمال مردود بالتأخير  
التأخير المطلق يحرم على اطلاق ثم ان ما ذكره في صد الجواب المذکور وجه آخر للمطلوب يستعمل في ثبوت  
على ما نص عليه المصنف قوله ولان القضاء لا واجب عليه فمن ومنه انما اشار به الجواب عن  
التهم المذكورة فقد وجهتم ثم سوى بين السبيلين يعني سوى المصنف بينهما في البداية اتباعا  
للامام القدوري حيث قال وان جامع في حال السبيلين ومن قال اني سوى القدوري لم يثبت  
والمراد التسوية في فساد الاحرام بالوطئ فيها قبل الوقوف بعرفات ان في غير العتبة منها  
من السبيلين وغير العتبة منها سواء كان للمرأة او الرجل وانما سكك مسلك  
الاطناب في التخيير عن المراد من زاعل التصريح بان يخرج شرعا وعقلا فكان عنه روايات قال في  
البدائع وانما الوطئ في الموضع المذكور فاما على اصلهما فيفسد الحج لانه في معنى الجماع في العتبة منها  
حتى قال لا يجوز الحد وعن ابي حنيفة في رواية في رواية يفسد لانه مثل الوطئ في العتبة  
في قضاء الشهوة ووجوب الغسل من غير انزال وفي رواية لا يفسد لعدم كمال الاشارة  
لنقص قضاء الشهوة فيه لسوء ما في المحل من شبه الجماع فيها دون الفرج ولهذا قال لا يجب  
الحد به وليس عليا ان يفارق امراته فيه بحيث وجعان عبارة عليه صريحة في الوجوب  
والشافعي لا يقول بوجوب المفارقة في الظاهر من مذهبه قال في الحقايق نقلنا من جامع الجرح  
وقاضي خان زوجان افدا جبرهما بالجماع قبل الوقوف بعرفة ثم جاءا بيقينان من قال  
فعند الشافعي بغيره فان في ذلك المكان حتى يجاوزا واختلعا في انما يستحب  
فالظاهر الاستحباب عندنا ان يكون مذكرا كالمواضع التي فيها شهوة العود وعندنا

يفترقان من خروجهما من مصر مما لا يفرقهما من الحج وعندنا لا يفترقان اصلا والفرقة ليست  
بشيء اى شي واجب ما لو كان لابسان يستحبان بغير قاعدنا ايضا وقال قاضي خان في  
شرح الجامع الصغير عن جماعة من الصحابة روى انها بغيره فان ادعاه القضاء الحج من قابل وبه  
اخذ مالك ثم قال وتاويل ما نقل عن الصحابة روى استحباب الفقرة والاخذ بالاحتياط اذا كانا  
لابسان على نفسيهما وبه يقول وبهذا التفصيل اندفع ما قيل قد روى عن عمر وعلي وابن عباس  
انهم قالوا بغيره فان وقولهم حجة وما يجب عنه بان قولهم انما يكون حجة اذا انقضت العدة ولم يزل  
الخلاف وقد روى الحسن وعطاء مثل قولنا وما نقادركا عطف الصحابة روى فيكون خلافا لما  
معتبر ولا ينعقد للجماع ثم ان قوله ولا ينعقد للجماع اجنبي في المقام ولا انتظام له مع كلام مالك  
لان سبناه عليا ان قول الصحابة روى في الدخول للمراى فيه فيحمل على السماع فيكون حجة كرواية  
وبين القدوري في قول من قال والافتراق المنقول عن الصحابة روى في حمل على الذب والاستحباب  
لا على الحرم واليجاب له انما يتذكر ان ذلك خص وجهه بالذكر ولم يفتى الى وجهه مالك  
وهو الاخذ بنظامه ما نقل عن بعض الصحابة ولا الى وجهه زفر وهو ان الافتراق نسك بترك  
المنقول لانها في غاية الضعف اما الاول فلان المنقول لافتراق في القضاء ولا مشروع  
في القضاء قبل الاحرام وانما التاخران القضاء على وفق الاداء فان لم يكن ذلك كافيا لاداء  
لا يكون ذلك كافيا في القضاء ولا معنى للافتراق اى لا يجابه قبل الاحرام كما قاله مالك لا بأس  
الوقوع قبله ولا يخفى ما في التخيير بقوله ولا معنى من التنبه على بعد قوله عن الفقه ولا بعد منع  
فيه الرد على زفر والشافعي اى انما خصل الرد على التنبه بما يرد التعليل له كما بهت عليه انما من  
ان الرد على الاول غير من التعليل قائل فلامعنى للافتراق اصلا لا يخضاره في الوقوف المذكور  
وقد بين ان لا وجه للافتراق في واحدتها فثبت ما قلنا وقد عرفت ان المراد من نفي ايجاب الافتراق  
عليهما وانما استحبابه اذا لم يأتيا على نفسيهما فنحن نقول به ولا يوافقنا الشافعي فيه على الرواية  
الظاهرة عنه ايضا لانا نقول به كاحرام وهو يقول به اذا انتهى الى المكان الذي جامع فيه



ثم ان حكم الافتراق وجودا وعدما يتغير ما على ما بهنك عليه انما فكان الظاهر ان يقال ليس  
عليها ان يغير ما في قضاء ما انفسه الا ان المص نظر لما ان المراء عا جزم في ذلك فاعبر انكم  
جانب الزميل بعد الوقوف بعرفة اي قبل التحلق واما اجماع بعده فسياتي حكمه قبل الربى  
يعني ربي جمة العقبة لقوله ثم تعليل لقولنا فحتم ان يذكر قبل قوله خلافا لما في الاولنا  
انه لم يحل قبل الربى فنفى رجة بالجماع قبل كما يفد به قبل الوقوف لعدم التحلل وقيل  
ضعيف لان رجة قبل الوقوف غير تام وبعد الوقوف يتم قبل الربى من وقف بعرفة فقدم  
حججه وحقيقته التمام غير مراد لبقا وطواف الزيارة عليه وهو ركس فبقين التمام كما بالامن  
من الفاد وبغرض الذمة عن الواجب لعول ان يحسرم اذا جامع قبل الوقوف بعرفة  
نكر وعليه دم واذا جامع بعد الوقوف بعرفة فقد تم حجه وعليه بدنة ولا يعرف ذلك  
الاسماعا ولما كان هذا مخالفا للوجه الذي ذكره لانه يستدل بالبراي قال اوله دون  
ولاية ومن لم يتنبه لهذا قال ما قال وماذا بعد الحق لا الفضل فيغلظ سوجه يعني ان  
الزاجر يغلظ بعلظ الجناية كثرنا المحسن وغيره والجماع اعلى انواع الارتفاقات فيجب ان يفي  
الزواج به وذا بدنة بعد التحلق يعني بل طواف الزيارة ولو جامع بعد ما طاف طواف الزيارة  
كله او اكثر فلا شئ عليه ذكره في شرح الطحاوي فعليه شاة هذا علي وفق ما في شرح القدوري  
ولكن يخالفه ما في المبسوط والبدائع وشرح الكسب جاني لمحق الطحاوي من انه لو جامع القارن  
اول مرة بعد التحلق قبل طواف الزيارة فعليه بدنة للمجوشاة للعمرة لان القارن يحلل من الاثرين  
مجا بالحق الا في الفاضل فهو محرم بها في حق النساء او اكثر فعليه شاة وذلك لان طوافها  
قبل التحلل فكان ارتكاب الخطور في محض الاحرام فيجب الدم بخلاف ما اذا طاف طواف الزيارة  
في الحج اربعة اشواط ثم جامع فانه يكون بعد التحلل لما عرفت حكم الاحرام انما طاف في حق النساء  
لمعنى وهو ركس وقوع الركس في الاحرام وقد حصل ذلك لان الاكثر يقوم مقام اكل فلا يلزم  
من لفرف نفيل طواف العمرة على طواف الحج نفسه في الوجهين لانها سياتي في ان الحج

هذا هو الوجه في قوله لا يفسد

اذا جامع بعد الوقوف قبل الربى مفد عنه فذلك في العمرة لا ستوانها في الفرضية عند  
غيره فيخص الحج بالبدنة كرا لانه الاصل وسبق من حكم حكم هذه الخطر لعدم هذه العوارض  
عليه ما ياتي في مسئلة احقاق ومن قال جعل النسيان غير مؤثر في فاد كالمصوم و  
جعل الاكراه والنوم كالنسيان بناء على ان الاكراه لما باح الاقدام على اصل الفعل مع كونه  
قاصدا كان النوم دوى لانفا والقصد وادان عدم القصد لم يكن حناية ولا يذهب عليك  
ما في قوله جعل النسيان غير مؤثر في فاد من الحلل فاعلم ان ما ذكره لا يصلح سبي للتحلل  
المذكور وقد مر ما في قوله لانفا القصد قد مر وهذا لا يعدم بحد العوارض ولهذا يجب  
الفعل اتفاقا وثبت بجملة المصاهرة ويستوى فيه الصغير والكبير والعاقل والمجنون والحج  
ليس في معنى الصوم جواب دخل قدر تقريره ان الافطار ناسيا لا يفسد في حق لا  
يفسد بالخطي ناسيا بالحج فيسأ عليه وتقرير الجواب ظاهر ولا يتوهم انه جواب عن قياس  
الشيء في عدم حياجه الى القيس المذكور بل لا وجه لعل تقريره الفصل اذ في شدة كان  
فواصل واحد وستويان في النسبة اليه **فصل** ما فرغ من بيان اجمالية  
على الاحرام ذكر كجناية على الطواف الذي سوبوا الاحرام في فضل على حد وهذا لا ياتي في الوصل  
المعنوي ولهذا صدر قوله ومن طاف طواف القدم محدنا بالواو العاطفة وقد مر نظيره فعليه  
صدقة هذا على وفق ما في عانة النسخ وورد به نص من محمد رآه لانه يخالف ما في مبسوط شيخ الاسلام  
حيث قال ليس عليه طواف الحج محدنا ولا اجبا وما في شرح الطحاوي حيث اذا طاف طواف  
القامر محدنا فانه بعيد وان لم بعيد فلا شئ عليه لانه لو ترك اصل المبرج عليه شئ وسياقي في  
الكتاب ما ياتي به الجواب وجبا عن هذا الا ان الدم اباح فيه المطلق عبارة احدث على ما روي  
الترمذي عن ابن عباس لا انكم يتكلمون فيه فمن تكلم لا يتكلم الا بخير فتكون الطهارة من شرط  
سبغ التفرع على ان يكون الطواف صلوة حقيقة وفي حكمها من جميع الوجوه والاول ظاهر البطلان  
والثاني مرد بان المشي والاشراف عن القبلة تجازان فيه دون الصلوة ولما قوله ولو طوفوا







درجة الطواف للزيارة ولا وجبه وطه العذر عدل على الأصل المذكور ثم ومن لم ينسب لهذا قال  
 فعلى قضية هذا الكلام يعني قوله لا يطوف بالبيت من غير الحائض على وجه الطواف  
 القدوم كما في طواف الصدر وكذا إذا طاف أكثر جنباً أو أكثر مرة إلى ما ذكر في طواف  
 الزيارة وقيل إن أكثر الشئ له حكم كله ولا اختصام لهذا التعارض بما عدا المذهب رأيت الشريعة  
 من الصلوة والصوم كما توهم لأنهما يوجدان أيضاً في المسئلة فاعلم من إدراك لتمام في الكون  
 فقد أدرك تلك الركعة مبني على القاعدة المذكورة والاعتناء بوجود النية في أكثر الزيارات  
 أيضاً عليها وأما قولهم من وقف بعدة فقد تم حجه فليس ينسب عليه كما توهم بل على أنه لا يوفى  
 يحصل بالامر من الغوات والأفضل أن يعيد الطواف ليكون إيجاباً من جنس وفي الخط  
 الجبر بالدم أفضل من الإعادة المعينة على لأن الطواف وقع معناه ومنه سعة العفارة وفي بعض  
 النسخ وعليه أن يعيد يعني بعض نسخ الأصل وقيل إن بعض نسخ تحذف القدر ويؤيد على  
 وجوب الإعادة والمفهوم من عبارة الأفضل الاستحباب دون الوجوب وكل منهما على إطلاقه خلاف  
 الأصح على ما افترضه بقوله والأصح أنه يوم بالاعادة في الحديث صحيحاً وفي الجنب إيجاباً فيجب  
 رواية الأكثر يعني أكثر نسخ على ما إذا طاف بمحمدنا ورواية البعض على ما إذا طاف جنباً لأن النقص  
 في الحديث سبب وفي الجنب أكثر ولم يرد هذا التعارض لغيره فالله أعلم والاصل في النقص  
 بغيره جنباً أو محدثاً بقوله من شئ وهو أن عبارة عليه كذا ليست بالقوى في الدلالة على معنى الالتزام من  
 كتب عليه كذا وقد تم في سعي جواز استكمالها في الاستحباب وإن أعاد بعد أيام أخر هذا  
 ما في شرح الطحاوي حيث قال إذا أعاد طواف الزيارة بعد أيام أخر يجب عليه الدم لما أخره وكان  
 أعادته بسبب حدث أو سبب الجنبه وبني ما ذكره المصنف على أن الأول هو المعتد به في هذه الصورة  
 وأما جابر لما نكس فيمن النقصان إذا لو كان أنما هو المعتد به لوجب الدم بتأخيره كما في الصورة  
 الأخرى لا يفتي الأكثرية النقصان يعني في الجاهل حيث أقر عن وقت طواف الزيارة وشبهه النقصان  
 إنما تعبر في النسك دون إيجابه وبهذا التفصيل لا ينفذ ما قيل من ينبغي أن يلزم صدقة وتبين أن كان

طواف الزيارة

طواف الزيارة

طواف الزيارة

السهو إلى المص مما قبله لأن تأخير النسك عن وقته يوجب الدم عند أبي حنيفة كيف يكون عليه الكيف  
 إذا أعاد طواف الزيارة بعد أيام أخر وقد حصل تأخير النسك عن وقته وهذا قال نفسه أيضاً فيما  
 إذا طاف جنباً وأعاد بعد أيام أخر لم يزم الدم عليه عند أبي حنيفة بالتأخير خطأ، نفسه فما خلا فيه  
 ثم أنه أظهر المباحات يتفرع بالتعريض لما ذكره حيث قال ولم يعرض في هذا المقام أصحاب التقليد  
 من الشارحين وإنما من قال وعلى أي شبهة النقصان نقصان الطواف بالحديث وبني الجنب  
 شيئاً فكانه غفل عما قدمه من أن ذلك النقصان قد يجبر به إعادة الطواف لأن موجباً إن  
 لا يبقى من ذلك النقصان عين ولا أثر ثم ينبغي على ما ذكره الاعتراض الذي نذره ما قرأه لأن  
 قوله وعلى أي موجب شيئاً دعوى بلا دليل وإن أعاد بعد أيام أخر لم يزم الدم هذا بناء على أن  
 العبرة في هذه الصورة للطواف أكثر وإن الأول قد انفسخ به ولو كان العبرة بالأول لما لزم  
 دم التأخير لأنه يوجب في وقته بخلاف ما إذا وقع الطواف الأول محدثاً فإن العبرة بالأول كما بين فيما  
 تقدم وهذا التعارض بينهما في نفس النقصان ثم إن ما ذكره اختار على أبي بكر الرازي لما قال في  
 أكثر الكرخي فإنه قال إن المعتبر هو الأول في صورتين وصححه صاحب الإيضاح قال لا يفي بتعليقه  
 إذا شك في وقوع الأول معتد به حتى حل بالنساء، وتقرير ما علمه من اعتداده حال وجوده أو في  
 المردس للدم الشاة لأن البدنة سقطت بالإعادة بالاتفاق ويعود بإحرام جديد استئناف  
 لبیان كيفية العود الواجب ومن ومن ثم عطف على ما يؤمر أو على يعود في قولنا إن يعود فقد ومن  
 ثم إن ما ذكره على تقديره التخييل واليقين أنما إذا لم يجره فلا حاجة إلى إحرام جديد كذا قيل والظاهر  
 ما ذكره في وجه الحاجة إلى إحرام جديد وهو أن ذلك الطواف معتد به في حق التخلل فإذا أراد القضاء  
 وليس لأن يدخل مكة بغير إحرام يلزم إحرام جديد لدخولها وهو أن ما ذكره على تقدير الخروج من مكة  
 سواء تخرج من الميقات أو لا فعليه هذه الحاجة إلى قية زائدة على ما ذكره المصنف لأن الأصل هو العود  
 لأن استدرارك ما فات بما هو من جنس لو لم يكن استدراركه باليسر منه وهذا لا ينافي ما تقدم  
 من وجوب الإعادة على الأصح لأنه في مكة لأنه خفف عن النقصان أي لأن ما فيه من النقصان خفيف

طواف الزيارة



في حديثه لانه حدث فيه الحقة بعد ما كان غليظا وفيه نفع للفقراء لا يذهب عليك ان  
هنا العلة بعينها موجودة في الصورة التي ذكرها وقال فيها والافضل ان يعيد الطواف مادام  
بملكة ولا يخرج عليه ما نهى عن ذلك من غير اعتبار قيمة فارة بين الصورتين وبني في  
العود بعد الرجوع الى اهل نزع حرج بخلاف العود قبل فكا حقة ان يقول وفيه نفع للفقراء  
وسقوط كل نفع الرجوع ومن طواف طواف الصدر محمدنا فعليه صدقة هذا على رواية  
القدوري في مختصره والكرخي في هذه المسئلة في مختصره على الاختلاف وقال  
على قول ابن حنفية يجب الدم لانه واجب فصار لطواف العمة وعند ابن يوسف محذور  
الصدقة لان حكمه اخف من طواف العمة لانه طواف العمة لكن لا يصح العمة الا بوطون  
الصدر سقط بعد حيض ونفاس ولان الشاة بمنزلة اذ اتركه بغير عذر ونقص الميت  
قليل فله الصدقة وان اعادة طوافه سقط عنه ذلك ولا يثنى عليه بالتأخير بالاتفاق وكلم  
طواف الاكره محذورنا حكم طواف الكحل لو طافنا قلبي ما وجبت الصدقة في الروايات كلها  
وسقطت الاعادة بالاجماع كذا في شرح الطحاوي والمصنف كذا ما رواه اكر في من وجوب الدم  
على قول ابن حنفية بقوله وعن ابن حنفية انه يجب شاة وبنه على انها رواية غلطية ثم  
رجع ما احتار بقوله فلا بد من طوافها بالتفاوت فان قلت يلزم ح التوبة بسببه وطواف  
القدوم وحققها التفاوت لان وجوبهما ما يجب اليه ووجوب الآخر بشروع العبدية  
وقد قرأت انما اولى مرتبة من الاولى قلت احدا لمحدودين لازم فليعلم انهما فان التوبة  
بين العرض والواجب فوق التوبة بين الواجب ابتدا والواجب ببدء الشروع ومن ثم  
ان طواف الصدر ايضا وجوبه بعقل العبد ولو صدر فخره لانه واجب قبل الصدر على ما  
عليه فاصحى خان في شرح اجماع الصغير على ما ياتي بيانه عن قريب باذن الله تعالى بخلاف طواف  
القدوم فانه غير واجب قبل الشروع فيه الا انه مخصوص بالافاق الذي في صدر الصدر انفساها  
الامر الوارد في قوله من حج هذه البيت فليكن اخر عمره بابست الطواف فاصانة الى الصدر

بغير طواف العمة والافضل ان يعيد الطواف مادام بملكة ولا يخرج عليه ما نهى عن ذلك من غير اعتبار قيمة فارة بين الصورتين وبني في

بغير طواف العمة والافضل ان يعيد الطواف مادام بملكة ولا يخرج عليه ما نهى عن ذلك من غير اعتبار قيمة فارة بين الصورتين وبني في

لا ذكر لانه سبب لوجوبه الا ان الاول اصح لما بينناك عليه انما من ان هذا احسانا لمحمد ورسوله  
اشا لانه نفع كثير لما اتجه ان يقال فلم يجب به البنية تدارك دفع بقوله وسودون طواف الزيادة  
يعني لانه من اظهر التفاوت بينه وبين طواف الزيادة لانه دونه فعليه شاة وقال ابن حنفية يلزم  
فعل ما تركه ولا يخلو حتى يسهل كذا في شرح الاقطر لان النقصان بترك الاول يسير للفتنة في جانب  
الوجود لما بينا يعني قوله لانه خفف معنى النقصان وفيه نفع للفقراء بقى محذور ما لم يرد بقوله  
ابدا معناه احتقيق لانه لا يجامع الغاية بل راد به معنى الدوام والاستمرار في الجملة ولهذا قال حتى  
يطواف ولو تركه لكان اولى لان ما قصد به يحصل بدونه على وجه حسن لان المتروك كثر في  
مهما امكن ان يكون المتروك ثلثة اشواط ونصف الربع قال في البدائع للمعذور  
منها يمان طواف الزيادة هو اكثر الاشواط وبني ثلثة اشواط واكثر اشواط الربع فاما الاكمال  
فواجب وليس يفتقر حتى لو جامع بعد الاكمال باكثر الطواف قبل الاتمام لا يلزمه البنية فاما ثلثة  
الشاة وهذا عندنا وقال ابن حنفية الغرض من سبعة اشواط لا يخلل بدونهما الى هنا كلامه وعلى  
هذا ينبغي ان يلحق الاحتمال المذكور بالصورة الثانية في الحكم المذكور متى كان بعد تمام النحر والواجب  
عليك ان يوجب ذكره في البدائع هو ان لا يكون دار تمام الركعتين في الطواف المذكور بايتا الاكثر  
عند اصحابنا على قيام مقام الكحل كما زعم ومن حذو فصار كانه لم يطوف اصلا للعلية في  
جانب المتروك فان الغلو في حكم العدم ومن قال في صدره شرح كلام المصنف في هذا المقام لانه  
لان ما تركه اكثر الاشواط ترك الركعتين واليتوهم الدم مقام الركعتين في التحليل فثما يعني التحليل في  
حق النساء سوفا فالج ان يوجد ركعتين الطواف فاذ لم يوجد بقي محذور بقا بوجها اخر لايمن له في  
الشروع ولا اثر ومن ترك طواف الصدر اربعة اشواط منه حكمه اعادة المصنف وما وقع في  
بعض الشروع قوله ومن ترك اربعة اشواط منه يعني من طواف الصدر سبوا لانه ترك الواجب  
على تقديره كذا الطواف الصدر ترك الواجب تمامه او الاكثر منه يعني على تقديره ترك اربعة اشواط  
منه ترك الاكثر من الواجب الاكثر حكم الكحل فيجب به ما يجب بالكحل وما دام بملكة يتوهم الاعادة

بغير طواف العمة والافضل ان يعيد الطواف مادام بملكة ولا يخرج عليه ما نهى عن ذلك من غير اعتبار قيمة فارة بين الصورتين وبني في

بغير طواف العمة والافضل ان يعيد الطواف مادام بملكة ولا يخرج عليه ما نهى عن ذلك من غير اعتبار قيمة فارة بين الصورتين وبني في

بغير طواف العمة والافضل ان يعيد الطواف مادام بملكة ولا يخرج عليه ما نهى عن ذلك من غير اعتبار قيمة فارة بين الصورتين وبني في



يعني من طواف الاقل من طواف الصدر وانما يعظم بالعادة دون التكميل لانه قد وجب بدخوله وقت  
قال قاضي خان في شرح ابحاث الصغير وان لم يشترع في طواف الصدر كمنه نوي الاقامة بعد طواف  
الصدر الاول كان عليه طواف الصدر وعن ابي يوسف انه يسقط عن طواف الصدر لان طواف  
الصدر يجب عند الرجوع فلا يجب عليه المقيم والابن فيه ومما انه لما حل السفر الاول وجب عليه طواف  
الصدر بمجيئ وقت فلا يسقط بسببه الاقامة لكن الصحيح وهو مقيم في رمضان ثم افرأجل ان يعظم  
ومن يدع الكلام باصل في شرح هذا المقام اي مطلق الزمان وهو وقت طواف الصدر لانه ليس  
بوقت بل بالعلم والخبر وهذا لا يجب عليه شيئا جزئيا منها بالاتفاق وانما لا يزيد على الحكاية ولعلك تتزهد  
على التعجب فعلى الصدقة اطعموا السقاوت بين ترك كل سنة وترك الاقل لما عرفت ان الكل تركه  
على الاول كما دون الثاني ومن لم يتب هذا قال يعني اطعموا السقاوت بين ترك الاقل من طواف  
الصدر والاقل من طواف الزيادة فانه لو تبته لم يعدل العقليل بالتقريب الى العقليل باليقين  
اذ حقه ان يذكره فقط ان قصد الكفاية بقدر الحاجة او يفيتم اليه ما ذكره ان قصدا لا يستيفاء  
ثم انه قال وانما اصل ان اكثر طواف الصدر بمنزلة اقل طواف الزيادة في وجوب الشاة واذا كان في  
الكثر الشاة فلا بد ان يكون في اقل صدقة ولا يذهب عليك ان كلام آخر لا حاصل ما ذكره اولاً ومنهم من  
قال وهذا لان الاقل انما يجب في ترك كل دم يجب في اقل صدقة كما في الرجي ونقول انما وجب الصدقة  
في ترك الاقل اطعموا السقاوت بين الواجب في الفريضة فانه اذا ترك الاقل من طواف الزيادة  
يجب دم ويحرم به شاة كان لم يدرك ما ذكره ثانياً لعل المذكور لاهم آخر فذهب والمرد من الصدقة  
هذا اطعموا كمنه من كل سكين نصف صاع من التبر فقد سأل في العبارة لانه لم يدرك من قوله عليه الصلاة  
ان يجب لكل شوط نصف صاع من التبر فقد سأل في العبارة لانه لم يدرك من قوله عليه الصلاة  
لا من الصدقة وهذا بخلاف ما اذا ترك الطهارة من طواف الصدر حيث يذنه صدقة غير نفقة  
ولهذا ذكرنا ما هننا معرفة وذكرنا ما منه شكر تنبيهها على التقدير المعهود في الاول وعلى غيره في الثاني  
ومن طواف طواف الواجب اراد بالواجب المبرور ان علي ذلك وجوب الدم بكل نقصان فيه

عاشية

عاشية

عاشية

عاشية

فيه بترك الاقل من المربع فكان حقه ان يقول طواف الزيادة بدل طواف الواجب لان المتأخر  
منه طواف الصدر لان سباق الكلام فيه وفي لحاقه ومن طواف طواف الزيادة فانه ايضا  
صارف لمن الحل على طواف الزيادة في خوف الحجر الحجر بالكر ما عاها بالخطم مما يلي الميزاب  
من الكعبة كذا في المغرب وبوافقه ما في الصحاح والمصنفات قال في خوف الحجر بناء على قوله  
ان الحجر هو الخطم حيث قال فيما تقدم سمي به لانه خطم من البيت وسمي حجر لانه حجر منه قال  
قاضي خان في شرح جامع الصغير والخطم من البيت وهو اسم لاجزائه فيهما الميزاب وسببه  
وبين البيت فريضة وهو من البيت وما في قول المصنف ويدخل الفريضة اللتين بينهما وبين  
الخطم من ذكر ما يصنع الفريضة لتعدو ما باعتبار مدخلها من الطرفين والمرد من قوله ما قد  
في قوله على ما قدسنا قوله ويجعل طوافه من وراء الخطم وهو من البيت لقوله في حديث عائشة  
فان الخطم من البيت لا قوله من فان الخطم من البيت كما تقدم ارفح حقه ان يقول طوافه  
وهو انما يخرج عنه قال قاضي خان وقد يكون ذلك بطريق آخر وهو انه اذا الى الحجر من جمع  
ولا يدخل في الحجر ثم يتدبر من اقل الحجر من المكان الذي بدا منه او لا يمكن الا بقدر رجوعه على ذلك  
شوطا هكذا سبع مرات فعليه دم وجوزعت له لان المتروك ثبت وجوبه بخلاف واحد فلم يطل  
به حاكم الكتاب فوقع الطواف معناه بخلاف الثالث يعني ثم المتروك اقل من الجودي فوجب جبهه بآية  
كثيرك شوطا او شوطين ومن ثم المتروك اقل من الجمله فقد سمي حيث لا ينظم التفريق المذكور بقوله  
فوجب جبهه بالمشاة لانه اذا ترك ستمه اشواط يكون المتروك اقل من الجمله مع ان الواجب  
رح جبهه بالبدنة ولا يجزئ الصدقة ما كيد بقوله فعليه دم وانما خص هذا الموضع بالاكيد لانه  
النقصان وان يكن في الكركن كمنه ليس من جهة الفريضة بل من جهة الواجب فكان مظنة  
الاجتناب بالصدقة لكون المتروك اقل من المودي وطواف طواف الصدر في آخر ايام النسيئة  
ظاهره عن الزيادة لانه منسحق في المسئلة الثانية وانما ذكرت هنا لبيان الفرق الآتي ذكر  
ينقل طواف الصدر الى طواف الزيادة فائق هذه النفل التحفيف حيث ينقل الواجب الى البدنة

عاشية

عاشية

عاشية



الياتين فان قلت لم يضر بالاعادة حتى يستغنى عن النقل ويكتفى بدم التاخير  
قلت لا يخرج بل يغير المشروع فان الاول يفسخ بان يقع طواف الصدر قبل طواف  
الزيارة ومن هنا ظهر القصور في تعليل التاخير لانه سحق الاعادة اي لان طواف الزيارة  
سحق الاعادة في هذه الصورة ولا سماع لاعادة فلا بد من نقل طواف الصدر اليه  
وتحقق ذلك لان العزيمة في ابتداء الاحرام حصلت على الترتيب فانقل طواف الصدر الى  
طواف الزيارة فصار كانه طواف الزيارة في آخر ايام التشريق ولم يطف للعدة  
واما الاصل الذي ذكر بعض المتصدين بشرح الكتاب وهو ان كل من وجب عليه طواف  
واقي به في وقته وقع عنه سواء نواه او لم ينوه او نوي به طواف آخر فالمرم اذا دخل مكة مثلاً  
ولم ينو شيئاً او نوي التطوع فان كان معتمراً وقع عن العمرة وان كان حاجاً وقع عن طواف  
القدوم وان كان قارناً كان الطواف الاول للعمرة ثم ما بعده للحج سواء نوي التطوع او طواف  
آخر وانما كان كذلك لان الاحرام قد انعقد لادائه فاذا اتي به وقع عن المسحوق ولم ينسب  
بنية كما اذا سجد بنوي به تطوعاً لم يغير بنية ووقت السجدة عما نوي حتى عليه ما يصلح  
مبنى لما ذكر في الكتاب لان طواف الصدر من الممتع في وقت طواف الزيارة فالعقد  
الذي ذكره بقوله والى به في وقته اخرج الاصل المذكور عن جرح الانقضاء به فيما نحن فيه نعم  
ما ذكره فانيا بقوله لان الاحرام قد انعقد لادائه الى كان صالحاً لان تمتك به فلو لا انه  
من العصور كما لا يخفى على من قبل فيه وفيما قدسنا من التحقيق على ما يتبع بطريق المفهوم  
حيث قال فيمن ترك طواف الصدر وما دام بكية يؤمر بالاعادة فان مفهومه ان لا يؤمر به  
الرجوع والمفهوم معتبر في الروايات بالاتفاق وحل على ما وقع عليه الفسخ فاني كان  
حيث قال في شرح الجمل الصغير جعل طواف لعمرة على غيره وضوء وسبي بل الصفا والمروة على غيره  
وضوء وقصر وهو بكية فانه يعيد لطواف والسعي لان كمال الطواف يتعلق بالطهارة وان لم  
يتعلق بها الجواز فيجب الاعادة فاذا اعد الطواف يعيد السعي ليكون السعي على وجه

السنة بعد طواف كمال وكذا ذكر في الاسلام في شرح التعصير مكان الجمل نقصا عن محمد بن يعقوب  
عن ابي خزيمة عن وسمان المرادي القائل الذي يحل بالخلق فقد وهم واما السعي يعني انة فاني اعد  
مع عدم الحاجة فيه الى الطهارة لعدم ورود السعي فيه بخلاف الطواف لكونه تابعاً للطواف  
لانه لا يعد قرينة بدونه لوقوع التحلل باء الركن خزال العقد على التحلل منه ضرورة ان التحلل  
نفسه لا يقع باء الركن بل بالخلق والتعصير على ما صرح به الفقيه ابو الليث في فرائد العقد  
حيث قال اربعة اشياء يحل بها النساء المحرمات على النجس والحجاج يطوفون الزيارة بالمعتمرة  
بالخلق او التعصير ولغير الحجاج العجزة واما ما قيل معناه لوقوع التحلل بالخلق او التعصير مع  
اداء الركن فلا يخفى بعده وكذا اعد الطواف ولم يعيد السعي ابي عليه دم كما ان عليه دم اذا رجع  
الى مكة قبل ان يعيد هذا السعي وفتح ما ذكر في شرح جامع الصغير قال فاني خاف في شرحه حيث  
قال وان اعد الطواف ولم يعيد السعي كان عليه دم لانه لما اعد الطواف فقد نقص الطواف  
الاول واذا انقضى حصل السعي قبل الطواف فلا يعيد وقوله وهو الصحيح ودلما اختلفت الائمة  
السحرية والامام الجعفي في ان الطهارة ليست بشرط في السعي فما شرطه ان يكون على اثر طواف  
معتمره وطواف الحديث كذلك ولهذا يحتل به فاذا اتي به مع تقدم شرطه عليه حصل المقصود  
ووجه لرد ما قدمناه من التعليل القائل لانه لما اعد الطواف وجوز ان يكون معنى القول المذكور ليس  
عليه شيء على ما فتننا اختاره الامامان المذكوران وان مراده من قوله وهو الصحيح الروايات المذكورة  
فاني خاف من حكم قطعاً بان مراد المصنف هذه المعنى لاخير لم يصح فان قلت ليست المقيدة  
القائلة لما اعد الطواف فقد نقص الطواف الاول فاعده مقررة عند المصنف وقد بنى عليها  
الكلام فيما تقدم حيث قال وان اعاده بعد ايام لم يلزمه الدم عند ابي خزيمة وقد بينا في  
وجه ابتناء كماله على القاعدة المذكورة قلت لم يوجب عليها الكلام في الغرض واما  
في الجواب فبني الكلام على خلافه حيث اعترضنا فيه جابر الكالدم والكلام هنا في الجواب فانهم  
ثم ان المصنف ذكر انهم دون فيها اذ اطاف جنباً وقد ذكره صاحب الايضاح حيث قال وان كان

عنه

عنه

عنه



جنباً فالقياس من انه لا يكتفي بالاشارة لان حكم الجنابة اعطى من حكم الوضوء فيجب ان يظهر حكم  
التعلق في اجاب الزيادة كما في طواف الزيارة وانما يكتفي بالاشارة استحساناً لان طواف الزيارة  
فوق طواف العمرة واجاب غلظ الدماء وهو لبذنه في طواف الزيارة كما كان لمعين وكان الطواف  
وعظا ام الجنابة فاذا وجد احد المعنيين دون الثاني بعد واجاب غلظ الدماء فاقترنا على ان  
الاول مخالف لما ذكره صاحب البدر في حيث قال واما الطهارة عن الجنابة والحض فليست  
بشرط معنى في السجدة فيجوز سبيل الجنب الكائض بعد ان كان طوافه بالبيت على الطهارة عن  
الجنابة والحض لان هذا انك غير متعلق بالبيت فلا يشترط الطهارة عن الجنابة والحض  
كالوقوف الا ان يشترط ان يكون الطواف على الطهارة عن الجنابة والحض لان السجدة  
مرت على ومن تدا بعد الطواف مع الجنابة او بالحض لا يعبده حتى يجب اعادة فلكه السجدة  
الذي هو من تدا بعد مرت عليه فاذا كان طوافه على الطهارة عن الجنابة ففقد وجوبه  
جوازه بما جاز سبيل الجنب والحائض بتعاله لوجوبه بشرط جواز الاصل اذا استمر الاثر والشرط  
بل كعبه بشرط الاصل لا يقال ما فيه المخالفة وهو قوله والطواف مع الجنابة والحض لا يعبده  
به حتى يجب اعادة فخطور فيه لما تقدم انه لو طاف طواف الزيارة جنباً يجزى بالبدنة ولا يجب  
الاعادة لانا نقول ذلك على خلاف الاصح ومن ترك السجدة ولو زاد عليه قوله او اكثره كما زاد  
في نظائره لكان اولى وقد نص الحكم الشهيدي في الكافي بوجوب الدم على تقديم تركه  
ايضا ومن افاض قبل الامام من عرفات فعليه دم كان حقه ان يقول من افاض قبل الغروب  
من عرفات فعليه دم لان المخطوطة عليه الافاضة قبل غروب الشمس لا الافاضة قبل الامام  
ولهذا لو افاض بعد الغروب قبل الامام بان اخرها بالامام بعده لا يلزمه دم ولو افاض قبل الغروب  
بعد الامام بان قدمها بالامام عليه يلزم الدم فالعبارة لغروبها لا الافاضة وبهذا التفسير يتبين  
ان السجدة في تواتر كلام المصنفين من ذلك لان الاستدانة اذا كانت واجبة  
الي غروب الشمس فالافاضة قبل الامام لا يكون الا قبل الغروب لان الظاهر ان الامام لا

لا يترك واجب عليه من الاستدانة لم يكن شك في كونه وكيف والملازمة التي بين عليها التوجه بمراتبه  
عليها ما ثبتت عليه في تقدم وكذا لم يجب من قال ان الامام قد نسي الامام لم يكن قطا على الجنب  
الواجب ان ينعذ الغروب ووضوح المسئلة باعتبار ما قلنا من ان الاستدانة في سبيل الجنابة  
التفريع احصا لزوم الشئ في النقضان بين بقية الركعتين ولا يكتفي في ذلك بقوله عليه السلام  
فاذنعوا يعني انه عم ام بالذنب بعد الغروب والامام لو جوب اذا لم يعرف عنه خارجة وتركت  
الواجب يجب الجاهل لا لئلا لا نعرفنا بالجنابة وهو واد في النماز دون الليل فان قلت ليس  
فولم من دقق بغيره في تكميل او خالفه في ذلك الحج يقتضي ان لا يكون الاستدانة في ادراك  
الحج لاني الليل ولا في النماز قلت بل ليس فيها قلة كما قلنا فان الواجب ان لا يترك  
الشرط ومن غفل عن هذا قال في جواب ما ذكره ترك ظاهره من جن النماز بقوله دم فافاض  
بعد غروب الشمس فيقول على ظاهره وما قد ساء من التعليل برفع ما قيل اذا وقف ليلا ولم  
يقف بالنهار لا يلزمه شئ بالاتفاق فاولي ان يلزمه شئ اذا وقف في النهار ولم يقف ليلا لان الوقوف  
بالنهار اصل وبالليل تبع وانما الجواب عنه بان يقال الوقوف المعتد به ركعتا هو الوقوف بالنهار  
او بالليل لان الواجب هو الوقوف بغيره من الليل لا حالة لا فائدين وجوب الاستدانة  
الي جزء من الليل ثم هو اذا وقف بالنهار دون جزء من الليل في الركعتين دون الواجب  
فلهذا دم واد بالليل دون النماز لم يجب عليه شئ لان الجزء الاول من وقوفه اعتبر تركه  
انما في اعتبر واجبا لما في الركعتين والواجب لم يلزمه شئ فلا سعي في ذلك لئلا يبعد ويقول ان  
الواجب هو استدانة الوقوف الي جزء من الليل وفيما ذكرت مع الوقوف في الجزء من  
الليل لا يوجد بهذا الاستدانة فلا بد من المصير الي ما ذكرناه والعجب ان من اعقد على ذلك  
الجواب قد خرج قبله بان الواجب هو الاستدانة المذكورة حيث قال ان روادك رسول  
الدم اجمعا على انه افاض من عرفات بعد غروب الشمس فاعلم ان الاستدانة في الوقوف  
الي جزء من الليل واجب لانه عم قال خذوه عني مناسككم والامام لو جوب ولم يدركه حتى

انما

انما



القول تمام الواجب بالوقوف في جوف الليل ومنع الاشكال ليس الا ما قد بينا من ان  
قول لانه عم قال خذوا عني مناسككم والامر للوجوب لا يطبق على المعلن لان الثابت بوجوده  
اختلاف المسكت عنه ولا يلزم منه وجوب ما نحن فيه اذ لم يفهم من كلامه ان في قوله يوم اظلم  
ما يدل عليه فالوجه ما ذكره المحسن فان عاد الى عرفات قال في البداية ولوعاد الى عرفات قبل  
غروب الشمس وقبل ان يدفع الامام ثم دفع سجد الغروب مع الامام سقط عنه الدم  
عند لانه استدرك المسترك وعند زفر لا يسقط وان عاد قبل غروب الشمس بعد  
خروج الامام من عرفة ذكرنا ان في ان يسقط عنه الدم ايضا وكذا روي ابن شجاع عن ابي جعفر ان الدم  
يسقط عنه ايضا لانه استدرك المسترك وهو الدفع بعد الغروب وذكر في الاصل ان لا يسقط  
عنه الدم قال شيخنا اختلاف الرواية لكان الاختلاف فيما لا يجزى به الدم فعلى رواية  
الاصل يجب العمل فلو قبل الامام ولم يستدرك ذلك وعلى رواية ابن شجاع يجب العمل فلو قبل  
غروب الشمس قد استدرك بالعودة والقدرى يعتمد على هذه الرواية وقال في العمدة  
المذكورة في الاصل مضطرب ولو عاد الى عرفة بعد الغروب لا يسقط عنه الدم باختلاف  
لانه لما عرت الشمس قبل العود فقد تقرر عليه الدم الواجب فلا يكتفى بالسقوط بالعود اليها  
كلامه فقولنا في ظاهرها الرواية لم يصيب تحته لانه يعتمد على دل على الخلاف في رواية اخرى والمعهوم  
معتبر في الروايات ومن قال في شرحه وروى ابن شجاع عن ابي جعفر انه سقط عنه الدم  
لانه استدرك ما فاقه لانه الواجب عليه الاقامة بعد الغروب وقد اتى به فكان كمن  
جاوز الميقات خلا لانه عاد الى الميقات واحرم فقد اخطا في نقل الرواية المذكورة هنا لما  
عرفت انها في اذ عاد الى عرفة قبل غروب الشمس بعد ما خرج الامام من عرفة لان المستدرك  
لا يصح استدراكه يعني بالعودة بعد الغروب لما عرفت ان الاستدانة الى الغروب واجبة  
وقد استندنا ذلك ببعض الزمان وما اتى به ليس باستدانة ومن قال بانه ان المستدرك  
سنة الدفع مع الامام وذلك ليس استدراك بعوده وحده لانما لفته فكانه غافل عن

هذا ما عرفت في كتابنا

عن ترك السنة لا يوجب الدم واختلفوا فيها اذا عاد قبل الغروب اراد اختلاف  
الشيخ في الرواية عن ابي جعفر كما هو الظاهر من العبارة المذكورة فلا بد من تقدير في صورة  
المسئلة لا حجة اذن عن خلافه زفر وهو ان يكون العود بعد ما خرج الامام من عرفة ما عرفت انه  
اذا كان قبل يطبق الصورة على خلافية المذكورة ولا يناسب لها التعبير عنها ما اختلفوا فيها  
على ان الحاجة الى التقييد قائمة بعينها اذ لا بد من تقدير وهو ان يكون العود قبل ان يخرج  
الامام من عرفة وبالمجمل كلام المحسن في هذا المقام لا يخرج عن تصور لافية من اهل ما يتم ذكره و  
اجمال فالحق التفصيل ومن قال في شرحه ببيان اختلاف المذكور فمفهم من قال يسقط  
الدم لان استدانة الوقوف قد انقطعت ولا يمكن تداركها في حق عليه الدم ومنهم من قال  
يسقط لانه استدرك سنة الدفع مع الامام بقدر ما على كنه الخطا في كل من مقاي كلا  
اما في الاول فلما عرفت ان اختلافهم بخصوص الصورة الثانية ولا اختصاص لما ذكره من التحليل  
الاول بل ينظم الصورة الاولى فيلزم انتفاضة بالمادة الاتفاقية واما في الثاني فلا لانه  
لانتفية لتعليل السقوط في الصورة الثانية انتفاء شريطة في الصورة الاولى فلا يصح  
فيما نحن فيه من الاختلافية ومن ترك الوقوف بمنزلة في واحد من تركه وتركه لريه على  
حد كما هو الظاهر من تفصيل ومن قال في شرحه قد تقدم ان الوقوف بالمنزلة ولقد روي الجار من  
الواجبات فاذا تركها يجب عليها الدم لم يصح لانه الظاهر منه كفاية وم واحد في تركها لانه  
من الواجبات قال في البداية واما حكم فواته عن وقتها ان كان بعد فلا شيء عليه لما روي  
ان رسول الله قد صعد اهل ولم يأتهم بالكفارة وان كان فواته لغيره عند فعله دم لانه  
ترك الواجب من غير عذر وانما يجب الكفارة والمحسن ان اهل القيد المذكور هنا اعتمادا على  
ما بينه فيما سبق ويكفي دم واحد تركه طيف يوم واحد بانقضاءه يوجب اياه واحد وس ذلك  
لا يجب تركه لكل الا دم واحد لان جنس اجبائه واحد وخطا بجرام واحد من جهة غير متقدمة  
فكفارة وم واحد بخلاف ما اذا قل صيودا فانه يجب عليه لكل صيد جزاء على حد وان كان الكحل



من حيث واحد لان اجتهاد هناك متقنة كذا في البداهة وهذا التفصيل بين ان المص  
قهر في بقرته التعليل كما في الخلق فانه ان خلق شعور البدن كله يلزم دم واحد وان كان  
يلزمه ايضا دم واحد لو اقتصر على خلق الراس وربعه قال بعض المشايخ يلزم كل يوم  
دم واحد لان اجنابايات وان كانت تحت واحد المكن في مجالس مختلفة فكان كمن  
وقص الاطراف بدنه ورجليه في مجالس مختلفة ومن هنا ظهر ان ذكر قص الاطراف مع  
الخلق لم يكن على بصيرة والترك ما تحقق بعد عزو الشمس من آخر ايام الربى صوابا لما  
بحق بقدر الشمس كما في الكافي في البداهة فان ترك الكل حتى غابت الشمس من آخر ايام  
الشمس وهو آخر ايام الربى يسقط عنه الربى وعليه دم واحد في قولهم جميعا لترك الربى  
معن وقتنا عندنا في حنفية فظاهر لان ربى كل يوم موت وعند ما ان لم يكن موتا فموت  
بأيام الربى فقد ترك عن وقتنا وهذا التفصيل بين من قال ان القول المذكور جواب قال  
ذلك البعض من المشايخ ان مجالس مختلفة ووجه ذلك ان ايام الربى كلها زمان واحد  
لربى فلم يتحقق هناك اختلاف المجالس والموت ان الوجود المذكور انما يتحقق على قولها وما ذكره  
ذلك البعض على قول ان حنفية ولا يشبهه عليه لانه لم يعرف قربة الا انها تعديل تحقيق الترك  
عند عزو الشمس للعدم تحققة قبل الغروب كما تترجم من قال لانه لم يعرف قربة الا انها على  
خلاف الفقياس فلا يتحقق الترك مادام فيها كالتفعية في ايام النحر وتقصيل ما قاله المص على ما ذكره  
في البداهة ان الربى عبادة موقنة والاصل في العبادات الموقنة اذافات وقيما ان يسقط  
وانما القضاء فيها يجب بدليل مثبتا ثم با وجب هناك بمعنى الوجود ومنها وهو ان القضاء  
صرف ماله الى ما عليه فيستدعي ان يكون جنس الغائب مشروعا في وقت القضاء فبمكة  
صرف ماله الى ما عليه وهذا الوجود في الربى لانه ليس في غير هذه الايام ربى مشروع  
على مينة مخصوصة يعرف ماله الى ما عليه فهدر القضاء فمقتضاه ضرورة ونظير هذا اذافات  
صلوة في ايام المشروع ففرضا في غير ما ان يقصرها بذكر تكبير لانه ليس في وقت العقا

في وقتنا

في وقتنا

في وقتنا

القضاء تكبير مشروع يعرف ماله الى ما عليه فسقط اصله كذا هذا وما دامت الايام  
باقية فالاعادة ممكنة عبارة الاعادة لا يناسب المقام لانها تستدعي سبق الوجود فالقضاء  
ان يقال فالاعادة ممكنة قضاء كانت او ادا على اختلاف الاصلين ويرى بها على التاليف  
حقه التفرغ على ما تقدم فالوجان يصدر بالغا كما في الكافي ثم ان مقتضى المقام الترتيب  
وهو وضع كل شيء في قدره في مرتبة وسواله او ههنا واما التاليف وهو ايجاع على شيئا  
وهو غير مقصود ثم ما يعني الى آخر ايام الربى وهذا اقال يجب دم عندنا في حنفية خلا  
لها بنا على ما قد بينا من ان كل يوم موت عند غير موت عند ما من قال ثم  
بما خيره ما عن هذه الايام يجب الدم وهو مشاة عندنا في حنفية خلا فظاهر ما فقد اخطا خطأ  
فاحشا ولو قال بانما خيره الى آخر ايام يجب دم كما قاله صاحب الكافي لانه دفع غلطة الاول  
ان انما اكتفى بدلالة كماله ثم على استناده دخوله على سابقها دلالة لانه لا يشبهه على ذي الالهة  
ولابسا على تقدير ان يكون المراد التأخير عن الايام ولقد در صاحب الكتاب ما اذق  
نظرة في مسائل الكلام وان ترك يوم واحد اي بعد وجوبه بدلالة قوله فعليه دم  
لانه ان الجار بما يجب ترك العواج طاهر والنقص من نحر النحر الاول لانه لم يجب  
عليه ومن لم يتب طهرا اعترض وقال منه بطاهر يدل على انه اذا نحر النحر الاول يجب  
عليه دم لانه ترك ربى يوم وليس كذلك لانه يخبر بين الاقامة والنحر وكذلك لانه  
التلوع فكيف يجب عليه ثم اجاب عنه بان التخيير قبل طلوع النحر من اليوم الرابع فما  
اذا اطلع فقد وجب عليه الاقامة والربى طوتر ترك وجب عليه الدم وكان كالنظر عن تخير  
في قبل المشروع ويجب بعده ولقد اصاب في قوله فاما اذا اطلع فقد وجب عليه الاقامة  
لانما اخطا في قوله وكان كالنظر عن تخير قبل المشروع ويجب بعده اذ ينهيه ان يكون و  
جوبه موقنا على المشروع فينتهي لولم يشروع فيه ولو بعد ما قام الحان وطلع النحر من اليوم الرابع  
لم يكن واجبا عليه وليس كذلك على ما اعترف به نفسه قبل هذا فبين كلامه تدافع

في وقتنا



فكان المتروك اهل لان المتروك سبع حصص والموتى بداربع عشرة حصصه الا ان يكون  
 المتروك اكثر من النصف استثنائهم قوله فليصدقة ووجهه ان يقال ان الاستثناء  
 انه لا يطلق قوله من ترك شيئا من هذه الامور فليصدقه صاحب البهايع عن هذا حيث  
 قال فان ترك ربي يوم احدى الجمار انك شئت من اليوم الثاني فليصدقه الى ان يصير المتروك  
 اكثر من نصف الوطيفة ومن لم يتبته لهذا نعم ان الاستثناء المذكور منقطع لانه كل  
 وظيفه هذا اليوم ريبا نصب ريبا على التمييز وانما اخرج اليه لان فيه وظيف غير الربى كالذبح  
 والعلق والطواف فلو انقصر على قوله لانه كل وظيفه هذا اليوم لم يكن صحيحا الا ان يبلغ وما استاء  
 من قوله صدق لكل حصاة نصف صاع يعنى ان يبلغ قيمة ما يصدق لكل حصاة فيه ثم ينقص  
 من قيمة دم ما شئت لان المتروك هو الاقل فيكسفة الصدقة تعليل لقوله وسعفت لنا ان نترك  
 اليه الى ان النقص المذكور رخصة لاحتمال حتى لو لم يصدق حصة شيئا لا يكون انما بل يكون ما يفضل  
 وانما علم بالصواب ووجه التفصيل بين الخلق فيما قيل في منقص من قيمة شئ حتى لا يلزم  
 بين الاقل والاكثر من سهم من يكون النقص حتما ولا يذهب عليك ان ما ذكره بقوله حتى لا يلزم  
 حلة عدم وجوب السكك في الصورة المذكورة لانه وجوب النقص ومن له الحق حتى يصفى ايام  
 النحر فعليه دم عند ابي حنيفة ورواها عنه ابي عيسى بانه وقال لا شئ عليه في الوضوء ولو لم  
 لادم عليه في الوضوء لانها لا الوجوب الصدقة عليه فيها على انقص عليه في المنظومة حيث قال  
 تأخيرك الحج عن ايامه وحلق الحج في ايامه والربط والحطى مسرفة في كل دم وقال لاصدقة  
 وقال صاحب الجواهر في شريحه تأخير النسك عن الزمان كما تأخير علق وطواف الزيادة عن ايام  
 النحر وتأخير ربي الجمار الى اخر ايام التشريق بوجوب الدم وقال لا يلزم عليه صدقة وقال لا شئ  
 وهذا بناء على ان تأخير النسك الموقت عن وقت وجوب الدم بالتأخير خلافا لما ذهبوا اليه من ان تأخير  
 واومر بناء على انفسه بظاهر التعبير وكذا الخلاف في تأخير الربى اى في تأخير ربي  
 جمعة العقيقة عن يوم النحر وتأخير ربي الجمار عن اليوم الثاني والثالث الى الرابع

تأخير بعض ما يستحب من النحر الى يوم النحر

ومن قال من اليوم الثاني والثالث الى الرابع لم يحسن كما لا يخفى كالحاق قبل الربى مفردا كان او  
 فارما او متعاقبا ولهذا اطلقوا ان لم يحسن في تخصيص المثال الثاني بالتأخير لانه في المتعاقب  
 كذلك بخلاف المفرد فانه اذا ذبح قبل الربى وحلق قبل الذبح لا يجب عليه شيئا لانه يذبح ان اجب  
 ولا يجب عليه فليحقق في حقه تأخير النسك وبهذا التفصيل بين مقصور التحليل فيما قبل والتمام  
 العار ان ذلك لان المفرد اذا ذبح قبل الربى وحلق قبل الذبح فانه لا شئ عليه وفي تقديم  
 على ذلك ان تأخير نسك عن وقت لا يستلزم تقديم نسك اخر عليه كذا تقدم نسك  
 على اخر لا يستلزم تأخير احد ما عن وقت فلا يخفى في ذكر احد ما عن ذكر الآخر وهذا ظاهر وان خشي  
 على من اخترع من هذا ما عجب وما الى الاستنباط عجب كما لا يخفى على ذوي اللباب سيما ان ما  
 استدرك بالتعاضد قبل التعاضد صرف ما الى ما عليه وليس له التسفل بالربى فابن ماله  
 حتى مصر ذالى ما عليه اجيب عنه بانما استلزم التسفل بالربى ولكنه لا يدل على من  
 شرعية فعل في وقت ظهور شرعية حتى التسفل بل يجوز ان يظهر في حق التعاضد فقط كالتعاضد  
 صلوة المغرب فان شرعية مثل ركعتي ظهر في حق التعاضد دون التسفل بها وانما  
 عدل المصنف عن دليلها المشهور المذكور في عانة الكتب وهو انه يوم سأل رجل فقال يا رسول  
 الله ثم حلفت قبل ان اذبح فقال اذبح ولا حرج وقال آخر يا رسول الله ثم حلفت قبل ان اذبح  
 فقال ادم ولا حرج فيسئل رسول الله عن شئ تقدم او اخر انما قال فعل ولا حرج والحديث ثابت  
 في الصحيحين لعدم دلالة على المدي لان معنى الحج تحقيق نفي الاثم والغفاد وقول السائل لم اشعر  
 بل على انه عند جهله او لئس يمان وتأثيره في انقضاء الاثم وانقضاء ما لا يستلزم انقضاء الكفا  
 كما في الخلق عند الاذى او انما عدا او جب انما انقضاء الكفا على من خلق مفردة او حلق بما احتيا ربه فما  
 ظنك ان الحلق مفردة ولا لا يمكن اجزائه على اطلاق الاية كما يجوز ان يطوف او يحلق قبل التو  
 والبعض يدل على ترك التعاضد ايضا وانما قيل يجوز ان يكون السائل قد اذبح او قد لم يذبح على  
 الربى لا يوجب عليه شيئا غير كاف في دفع الاحتجاج بالكتب المذكورة وانما يخص غير ما ذكره كالمس



بوقت خلاف الظاهر لاساعده الترتيب على ذكر الموقوفين كونه كورين وعلى تقدير تسليم دلالة  
على المدعي بالانتماء للاجتماع بل لانه معارض بحديث ثوراه ابن عباس رضي وهو قوله من قدم  
نك على نك فعليه الدم فصار الى ما رواه وهو القياس ومن هنا اتفق وجه آخر لا يرد  
المحل القياس المذكور لهما في مقام الاستدلال ولا يجب مع القضاة حتى آخره ولا يلزم تعدد الجاه  
مع اتحاد الغات وانه غير مشروط وجوبه بان الدم تناهوا الواجب عن وقتة فلا يلزم تعدد الجاه بل  
الغائب كمن اخرج من موضع ما يجب قضاءه ما مع وجوده ولو لم يحدث ابن سعود  
وفي بعض النسخ ذكر ابن عباس رضي بدل ابن سعود وهو المعروف واه ابن ابي شيبة  
ولفظ من شماس مجاوازه فليهدق دما ولان الساتر عن المكان يعني ما كان موقفاً بالمكان  
اذا اخرج من ذلك محل الدم فكذا ما كان موقفاً بالزمان وهذا لان مرعات الموت في المناسك  
واجبة كمرعات المكان الا يخرج من الوقوف كما يجوز في غير مكانه لا يجوز في غيره وقتة ولا يذهب  
عليك ان يبنى هذا القياس على ان يكون محقق موقفاً ويقول به ابو يوسف على التقف عليه  
باذن الله تعالى وجه لما قيل بعد تسليم قيام التعارض بين المصنفين ولزوم المصير الي ما دونها  
والقياس معنا على ما ذكر في الكتاب وان حلق في يوم النحر في غير الحرم اتفاقاً في ايام النحر  
لاننا اخرج ايام النحر فالحق في غير الحرم فعليه دمان عند ابي حنيفة والى يوسف المعية اذ لا يفتي عليه  
ولم يذكره في الجاه اذ حلق خارج الحرم وقيل سوا الاتفاق لم يرد بيان الوجه لعدم ذكر الخلاف  
كما سبق الى وهم من قال فقل انما لم يذكره لانه بالاتفاق بل راى بيان الواقع وهو من الحرم  
دل على الحلق في الجاه بالمكان وهو الحرم لان النبي صلى الله عليه وسلم قيل في هذه الاستدلال نظر لان  
المحرم للحاق عليه عند ما اذاعا اريد بتحقيق التليم تباخيره فمكة كان هذا القائل زعم ان النبي  
من الاستدلال الزام الغير لا اثبات المطلوب وعلى التمكن في وجوب الحلق على المحرم عند  
المسند اما قوله واما اريد بتحقيق التليم فيفتول فيه المعنى في بطن الشاة وطعا  
ان الحلق حاصله ان الحلق نك لانه من واجبات الحج وعلى ذلك لا يخلل كالمسلم في

في الصلوة وكونه نكاً انما اقتضاه بالحرم كالدخول وكلامه ظاهر في هذا المعنى وان شغى على من  
قال بانه ان الحلق لا يجعل محلاً لاصارته كالنك كونه نكاً لاسيما بمقتول المعنى فاقض بالحرم  
كالنك ولا يقال الوقوف بعرفات ايضا كذا من بمقتول المعنى ومعنى هذا ان  
بالحرم لان ذلك اخضع بعرفات تحقيقاً لمعنى بان محرم من حرم الله تعالى ان يؤذن لهم  
بالدخول بعد الغفران او يقول لما جعل الحلق محلاً لاصارته من الواجبات كالمسلم في الصلوة  
فانه يخلل ومع هذا البينة واجبا وهذه الوتر كسها يجب سجد السهو فلا صار خلقاً  
اخضع بالحرم كالدخول فان ما ذكره اولاً لم يعمل عما ذكر في الكتاب كالاختصاص على التلبات  
ومعنى الحديث من حرم جوارب من استدل الى بي يوسف في حريمه بغيرها ونجى الدال  
وسكون السادس البها وتخفيف البها او تشديداً على الاختلاف فترسب لست بالكبيرة  
على نحو من ذلك من كسيت بئر احناك عند سجد البقرة وبني شجرة وسبعه الرضوان فالحل  
ان الحلق عبارة عن حلق لم يقص بمحرم ما في الكلام المصدر بها من الزيادة على ما تقدم ذكر  
وهي بان قول زفرود من الحلق الحلق في الحج لان الحلق في العمرة لا يتوقف بالزمان بالاجتماع  
على ما في بيانه باذن الله تعالى يتوقف بهما ولكن يفارق من جهة المحل فان حلقه وهو الرأس  
غير المكان بخلاف محل الوقوف فان المكان المهود وهو الموهود وهو محل حلقه وهذا اذا  
حلق خارج الحرم بعيد به واذا وقف بغير عرفه لا يعتد به وبهذا التفصيل لنرفع ما قيل  
اذا كان موقفاً بها كان كالوقوف فيجب ان لا يعتد به اذ حلق خارج الحرم كالوقوف  
بغير عرفه ومن نظر في تقديره قوله ادخاف بغير البيت لم يصح لان بعناه ان يذكر المطوف  
مع الوقوف في سباق الكلام ولم يذكر قدس وجه قول ابي حنيفة ومحمد لاختصاصه بالمكان  
علم من قوله ولهما ان الحلق لا يجعل الا من ومما انه وجه قول ابي حنيفة فقط فقد وهم واما وجه  
قوله لاختصاصه بالزمان فانه يرد من الحديث والقياس واما وجه قول ابي يوسف ومحمد  
لعدم اختصاصه بالزمان فانه قدم من قوله ان ما شئت بذكر ما يقتضاه الآية واما وجه قول ابي حنيفة



لعدم اختصاصه بالمكان فقد علم من قوله هو يقول الخلق غير متضمن لمحرّم وأما وجوب قول زفر  
لاختصاصه بالزمان دون المكان هو ان التحلل عن الاحرام معتبر بابتداء الاحرام وابتداء الموت  
بالزمان حتى كره تقديم الاحرام على شيء من دون المكان حتى جازان بحكم من حيث شئت قبل  
الملاقات فكذلك التحلل عنه يتوقف بالزمان دون المكان وهذا الخلاف اراد الخلاف بين  
على ثبوت الاربع المذكورة آنفاً أما لا يتوقف في حق التحلل آنفاً حتى لو جاز التحلل ان لم يكن  
في زمانه ومكانه لان اصل العبرة اي ركنها هو محل الطواف لا يتوقف به اي بالزمان كرهنا  
في أيام الخمر لا تستلزم توقفة كما ان كراهية قضاء صوم رمضان في الأيام الخمسة لا يستلزم  
توقفة بخلاف المكان متصل بقوله غير موقوف بالزمان لانه موقوف به على ما تقدم بانه يوم  
الحاجة فيه الي التناول من سوء الفهم وأما اتصاله بقوله لا يتوقف به فلو جاز له عدم الحاجة اليه  
في مقام التعطيل لكان الحاجة اليه في مقام تعطيل الحكم فافهم فان لم يقصد اى المعتمدين في حق  
من الحرم حتى يرجع الى الحرم بعد أيام الخمر لانه ان في مكانه ولا اختصاص له بالزمان فلا يلزم  
الزمان فان خلق القارن انما وضع المسئلة في القارن لان المفرد اذا خلق قبل الخمر  
فلا شيء عليه بالاتفاق صرح به الامام السجستاني في شرح مختصر الطحاوي وذلك لان الخمر  
لا يوجب عليه فلا يتصور تأخير النسك وتعيينه بالخلق قبله دم بالخلق في غير اوانه لم يدر بعد  
مخالق على الذبح كما سبق الي ويمن قال هذا هو من النسخ اذ على ما ذكره يلزم في كل تقديم  
نسك على نسك دمان بل احد الامم من مجموع التقديم والتأخير والاخر دم القرآن بل رآه  
الجنابة على الاحرام وقد افصح الصدر الشهيد عن هذا حيث قال في شرح الجامع الصغير قال  
خلق قبل ان يذبح فعليه دمان وقال ابو يوسف ومحمد عليه دم واحد بجنابية على احرامه ولا يبي  
حيفة يلزمه دم آخر وتأخير الذبح عن الخلق فما ذكره المصنف علي وفق ما قاله الصدر  
الشهيد وأما دم القرآن فمتفق عليه وانما لم يذكره لان الكلام في الدماء التي  
بسبب الجنابة فلا وجه لذكره ويجب شكره على نفع القرآن فمن ومن المصنف لانه

بشأن

فلا يلزم

لانه جعل الدين جميعاً من الجنابة وجعل في باب القرآن احداً للشكر والآخرة للجنابة فقد علم  
فمن ما ذكره هنا بقوله وعند ما يجب عليه دم واحد وهو الاول لا ينافي ما ذكره في سبق  
بقوله وقال لا شيء عليه في الوجع جميعاً الى ان قال والخلق قبل الذبح كما سبق الي  
بعض الامم لان ما كثر شبهه هنا دم الجنابة على الاحرام والذي نفاه في سبق دم  
التأخير فان معنى قوله لا يجب عليه شيء بسبب التأخير فهو لا ينافي من قبل ما ذكره هنا على  
ما ذكره الصدر الشهيد كما توهم وأما مخالفة لما في الجامع الصغير فانما هي على محل فخر  
الاسلام من حذى حذوه وأما علي ما نقله الصدر الشهيد فلا يخالفه علي ما عرفت  
وأما قيل ان جنابة القارن معصومة بالدين فينبغي ان يجب عند أبي حنيفة في الصورة  
المذكورة على ما ذكره المصنف فمداه فهو اعتراض اللام المحبوس وقد يجب عندنا  
ما على المفرد فيه دم فعلى القارن دمان ولو قدم المفرد والخلق على الذبح لم يجب عليه شيء لانه  
لم يدخل في عمرته نقصان فصار كما اذا قاض قبل العروب فانه لا يلزمه الا دم واحد لانه  
لم يدخل في عمرته نقصان فلا يتضاءل ضمان على القارن **فصل** لما كانت  
الجنابة على الاحرام في الصيد نوعاً خاصاً معاً لما تقدم من انواع الجنابات وورد ما في فصل  
على جهة اختلاف النوع وجمعه مع ما تقدم في باب احوال الجناس اعلم ان  
صليته ثم على الحرم المملوك والمباح وما كوال اللحم وغيره ما كوال اللحم سواء في ذلك لعموم النص  
عدل عن عبارة الاحرام المناسب لما في قوله وصيد البحر حلال من عبارة الحلال رعاية  
لصيغة الجناس والمرد من البحر طلق الماء على ما في التبيين عليه في تقدم هذه المقدمة  
تعليم ان ما في هذا الفصل من الجنابات من قبل الجنابة على الاحرام لقوله ثم احل لكم صيد البحر  
اي احل لكم صيد البحر ما كواله كان او غير ما كواله انما هو اصل لكم طعام لم يما يطعم منه كالسمك  
الكلاماً عاكماً مفعول لاي احل لكم طعامه تنسياً للمقيمين وليس افر من ياكلونه طرياً و  
يتزودونه قديراً وصيد البهائم يكون نواله فاما قوله في البهائم يكون في البحر لبعض الطيور



فهو من صيد البر لا توالده مشواه وما يتولد في البحر ويكون في البر كالصفير فهو من صيد  
البحر لان توالده ومشواه في البحر لان التوالده هو الاصل ولا يكون له امر عارض فاعبر الى  
دون العارض من قال وما يكون توالده في البر ومشواه في الماء كالمغنا في فهو من صيد  
البر وما هو على عكس ذلك كالصفير فهو من صيد البحر فقد اخطا كما لا يخفى وصيد البحر  
ما يكون توالده ومشواه من الماء لا يمتنع ان يكون في الماء اذا قام به ذكره الجوهري في قوله  
ومشواه مقول ما قدمه عليه لا قيد ام كما سبق الى يوم من قال والمحول عليه في كونه تروا  
بحرية التوالده في البر والبحر لا يمتنع مشواه فيه لظهور عبارة الكتاب ومن قال وعلى اعتبار  
لا يجب البر لا يقتل كلب الماء والصفير الماءي لانه يعيش في البر وهو ما في المولد  
قال في الماء دون في البحر لانه على ان المولد من البحر مطلقا الماء والصيد هو الممتنع بغيره  
او بغيره من قوهم منعه من الماء به ما لا يدخل تحت القرف بالبحر الممتنع من  
به عن الدجاج الاسهل والبطل الكسرى وزيادة قوله في اصل الكلمة ليدخل فيه ما يؤول نحوه  
الاصل بعارض الاستيناس كالحمام المسرول والطيء المألوف بالانسان ويخرج  
المتمسك الى التوحش فيه كالاستيناس في الاولين عارض فلا يمتنع الا في حق الركوة  
للمضرة وبهذا تدفع ما قيل في نكاح الاضطراب في البر فعلم ان التوحش معتبر فيه  
في علم ان يكون صيدا ووجه المانع هو ان الذبح الاضطرابي دايما مع الضرورة لا مع الصيرة  
حقا ان شاء الله او وقعت في البر كيتفي بالذبح الاضطرابي وليست بصيد وبقي منها شئ  
ان في هذا الصيد قيد آخر اعلم ان المص وهو ان يكون مقصودا بالاذن وانما قلنا هذا لانه ذكر  
في قول كرام حيث قلل فان الصيد لا يمكن اخذه بالبحر ولا يصعد الماخذ واستثنى رسول الله  
اي صرف عنها حكم صيد البر قال المطرزي وبيان تبي العود اذ حناه وعطه لانه من احد  
الى الاخر ثم قيل تاه عن وجهه ذاك فصره لانه سبب عنه ومنه استثنى الشئ الذي لا  
في اصطلاح النجوين اخرج الشئ مما دخل فيه غيره لان فيه كفا وروا عن دخول الجمل

كلامه ومن غفل عن المعنى اللغوي للاستثناء قال في بيان المرام في اى من عدم وقولها في الآية  
لان حقيقة الاستثناء لا يتصور ولكنه لما كان عندنا بيان انه لم يدخل استثناء له ولذا  
غفل عنه من قال المالح قلها بالحدث خرجت عن حكم حرمة قتل الصيد فجاز اطلاق الاستثناء  
لوجود معناه وان لم يوجد صورة الحق قال المطرزي الغسوق الخروج من  
الاستثناء وقيل للمعاضى العاصى لخرجه بما لم يسمي هذه الحيوانات الخمس في  
استثارة الحبش وقيل لخرجه من الحرمة بقوله خمس لانه من طين وقيل لانه في  
مخرجها كقولنا ذكركم حتى بعد ما ذكر ما حر من الميتة والدم حتى ما ذكر في الكتاب  
سنة وسباني وجه الاعتذار عنه باذن الله بقى منها شئ وهو ان استثنى من  
قتل صيد البر من اصطفايه والاشباع به في قوله ان يذكر بعد قوله اما الفعل فله قوله لا تقتلوا  
الصيد وانتم حرمة فانها مستدات بالاذن لتعليل الاستثناء عن حكم الحرمة وتبريد لبيان  
المراد من العراب الذي ياكل الجوف او يخطب الجوف مع الظاهر في التناول فانما  
بالاذن اما العققق فيجب اجزاء على المحرم بعله لانه لا يسي غير اربعة ولا يبيد في بالاذن  
غالب هو المردى عن ابي يوسف قال في الايضاح قال ابو يوسف الغراب المستثنى مما ياكل  
الجوف لانه هو الذي يبيد في بالاذن نص على ان اجزاء اجزاء لان قوله فجزاء تقديره فعليه  
جزاء وكلمة على لا يجب والدلالة ليست بعل لان الفعل فعل من القائل متعلق بالمقتول و  
الدلالة غير متصلة بالمحل هو الصيد والحكم الثابت بالنص لا يجوز ان يثبت فيما ليس في  
معنى المضموم عليه والدليل عليه جزاء صيد الحرمة فانما يجب على القائل الحلال ولا يجب على الدال  
الحلال تعا فانما شبهه بالدلالة الحلال حر اما كان المدلول ارحا لا فلا حاجة الى قوله ارحا لابل لا  
وجله لا شعارة باختلاف حال في الدال الحلال يكون المدلول حراما ولما روينا يعني  
في باب الاحرام من حديث ابي قتادة رضي الله عنه قال وحل للتم عليه حل اشترط البر فانه يدل  
على ان الدلالة على الصيد من مخطوات الاحرام وهذا الاينافي نص الكتاب لعدم التعرض







لكل جهة ثانية في الحكم المقصود انبثاقه بالقياس كالتدبير في تحقيق الغاية بين  
الحق والمقيد عليه ولا حال القياس بدونها والمبتدأ والعائد سواء في وجوب الكفاية  
لان الموجب للكفارة وهو الاتلاف لا يختلف بالامتداد والعود فيجب الجرح في الدين لا  
يلزم تخلف الحكم عن الموجب فلا يكون موجبا وكان ابن عباس يفتي انه عتق يقول ان الجرح  
اجزأ على العائد وهو قول او دا الطاهري ولكن يقال له اذهب فنتقم الله منك لظاهر قوله  
ومن عاقبته الله ولان السب لا يختلف بل الجنابة في العائده الله والمراد بالآية ومن  
عاد بعد العلم بالجحمة كما في آية الربوا ومن عاد فاولئك أصحاب النار اهلها هم فيها خالدون  
بعد العلم بالجحمة لان الانتقام يتبع على العلم بجحمة المقصود بيان هذا بديل قوله تعالى فاسلف  
لا ومن عاد الى التمسك بعد العقل كما ذهب اليه ابن عباس في رواية او دوجده التفسير لندف قيل  
جعل الله ثم كل من عاد الى التمسك بعد العقل كما ذهب اليه ابن عباس في رواية او دوجده التفسير لندف قيل  
في الآية لانها مستفادة من اول الآية فلا حاجة الى ذكر ما نانا وذلك اي عدم اندفاع السؤال  
المذكور بجواب الظاهر ومن ذكره في صدد دفعه لم يفهم سبب السؤال كما هو الظاهر من تغيره  
بقوله ان الله تعالى جعل جزاء العائد الانتقام لا الكفارة واما الجواب عنه بان ذلك اذا عاد خلا  
او استغفبه واما اذا لم يكن كذلك فعليه الجزاء عملا بدلالة النص فليس بصواب ان العود  
اذا كان للتقيل بحسب الجزاء استحقاقا كان او غير مستحق فالجواب الشافعي هو العود في الظاهر  
نعم يمكن دفعه بوجه آخر وهو ان لانه دالة العائد المذكورة على ان الانتقام كل جزاء بل يقول عدم الدلالة  
ثانية لقوله ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ولا دالة فيه على ان تكون في مقتله  
كل جزاء كيف والعصا ايضا جزاؤه لقوله ثم كتب عليكم القصص في القصة الآتية وحكم الله  
ابن حنيفة وابن يوسف ان يقوم الصيد لا يخفى بانه من المساحة فان الجزاء عند ما يقبض الصيد  
في مكان قتل او في قرب المواضع منه ومن قال يعني يقوم ذوا عدل فكان له من المصنف تفرغ  
بذلك المقوم نفس الصيد باعتبار حاله الخفيف واما حاله الكسبية في التلقيم فغيره في

ب

عائده

ب

في القوم للكفارة بخلاف التلقيم للضمان حتى لو قيل بان ما يعلم يكون عليه قيمة بالغا لاعت  
لكالك وقيمة غير علم الله لا ما قيل لانه حتى حتى حتى العبد حتى الله تعالى والتعليم وصف  
فيه في حق العباد لانهم يتقون به والله عز وجل تعالى ان يتبع برشقي قيل لان الضمان الذي  
هو حق الله تعالى متعلق بمكونه صيدا وكونه معلما وصف زائد على كونه صيدا لا يدخل في ذلك  
بل ينقص به ذلك فلا يدخل في الجزاء واما وجوب القيمة في الاتلاف فباعتبار المال له ومعنى ذوا  
بكونه معلما فدخل في الضمان ثم قال في البدايع وقد قالوا في الحامة المطوقة ان مضمونه في رواية وفي  
رواية غير مصورة وجه الرواية الاولى كونها مصورة من الجرح في الملاحه والصيد فمضمون ذلك  
كما لو قيل صيدنا على ارضنا وقيمة تجب قيمته على الصنعة كما لو قيل حامة مطوقة او حامة  
مطوقة تود وجه الرواية الاخرى على نحو ما ذكرنا ان كونها مصورة لا يوجب جرحا بل كونه صيدا لانه لم يحرم ضمان  
ذلك وهذا شكل بالمطوقة والصيد الحرام المباح يعني في هذه الرواية منقوضة بانها لو في المطوقة  
والصيد الحرام بخلاف من يدع الكلام ما قيل في هذا المقام وانما قيل بقوله صنعة يعني  
حيث قيل يقوم ذوا عدل من حيث انه صيد لاس من حيث ما زاد عليه صنعة لانه اذا كانت الزيادة  
بما هو في كذا اكان طيرا يصوت فاذا دقت لانه في اعتبار ذلك في الجزاء روايتان في  
رواية لا يعتبر لانه ليس من جنس الصيدية في شيء وفي اخرى يعتبر لانه وصف ثابت باصل الخلقة  
كالهام اذا كان مطوقا ولا يذهب عليك ان موجب احدي الروايتين المذكورتين اعتبار القيمة  
المذكورة وموجب الاخرى عدم اعتبارها لاختلاف فيها لا يصلح باعتبارها بل لوجوب اعتبارها  
كثرة احتراز في الكل اعم من محل الخلاف لكان له وجه ولعلل اراء الاحتجاج بالمسألة الوقتية  
على اعتبار القيمة المذكورة لانه لم يقدر على ادائها المدة فتدبر والله الهادي الى الرشاد وتبين  
منه العجب ايضا ما قيل قال الكرخي ولا يقوم الصيد في الجزاء على المحرم الا قيمته لما يعني المحرم  
اذا قيل زيا معلما لا يقوم عليه في الجزاء كونه معلما لانه اعتبر في وجوب الجزاء بمعنى الصيدية  
وكونه معلما ليس من الصيدية في شيء ولا خفاء في ان التفسير من المفرد كالصبي من النول

ب

ب

ب



ومن تمام ما قيل وكذلك لو قيل جازية يحيى من بعد ويذهب لا يعتبر ذلك في إيجاب الجواز  
بل يقوم باعتبار الحكم كذا ما يتخذ في البيوت من اصناف الصيد لصاحبه كذا في الجواز  
الى هذا كلامه وعبارته صاحب المحيط في الجازية بل يقوم الحكم على القيمة بعد الفاعل الذي هو كذا  
وعبارته في الأخير لصاحبه وغير ذلك وكان السائل يفسر في نقله بخلاف قوله او على الجواز  
الذي فيه يقابل ما ذكره وما ذكره ما يتبع من قوله الا انه لما كان الوطآن ينعقد بتما  
ثم جعل ذلك الزيادة هنا دليل على القصور فيما سبق وهو من النسخ وانما اطننا الكلام  
في هذه المقام لانه من ثم التي لا قد ام او اقول المواضع منه في جامع الصغير انتهى فان او  
في موضع البيان كان لا يبايع الصيد في موضع نقله فالسيرة في قوله اذا كان في بئر ذكرك  
تقيد الاخصص بالحكم به وفي المحيط وعلى رواية الاصل اعتبر المكان والزمان في اعتبار قيمة الصيد وهو  
الاصح يقوم ذوا عدل في المحيط والواحد كافي للتقديم على قضية النكاح لكن اعتبرنا المتخا  
للفرض ثم يحى في الغداء في البداية ان بلغت قيمة ثم حدي فالعالم بالجواز ان شاء الله  
وان شاء الله وان شاء الله وان لم يبلغ قيمة ثم حدي فهو باختيار بين الطعام والعيال  
كان الصيد مما لا نظيره وكان مما لا نظيره له وهذه قول الجازية واي يوسف وكلما عني قول  
محمد ان الجواز الى الحكيم ان شاء الله عليه وما وان شاء الله ما وان شاء الله ما فان كان  
نظر العالم الى نظيره من النعم من حيث الخلقة والصورة ان كان الصيد مما لا نظيره سواء كان  
نظيره مثل قيمة او اقل واكثر وان لم يكن له نظيره مما يحقره كالحمام والقصور وما  
يعتبر قيمة كمال البوصية او البوصية في كذا في الجواز للعامل عنده ايضا غير ان هذا  
لا يكون له الاخراج النظير وعند الشافعي يجب عليه في نظيره النظر ابتداء من غير اخراجه او له ان  
يطعم ويكمن لا الطعام بل العن النظر لاعتن الصيد ولا خفاء في انه لا يوافق ما ذكره المصنف وسبب  
تتم هذا الكلام باذن الله الملك العلام وقال في المحتويات نقله عن شرح الطحاوي في الشرائع  
قيد الصيد بالماكل كونه الماكول وغير الماكول في حكم الجواز على الجواز على الجواز

عن الهدي في غير الماكول في ظاهر الرواية وفي الماكول يجب القيمة بالغة ما بلغت وان  
قيمة حد من اسرى ومن هنا اتفق اصحابه المصنف في اطلاق الصيد المأكول في قوله وانما  
عند الجازية قول الجازية يوسف ان يقوم الصيد عن قيد الماكول وان شاء الله استتري بها  
طعاما الطعام بدل عن الصيد عند ما يقوم الصيد بالدرهم ويشترى بها طعاما  
وهو من جازية بن عيسى وجماعة من التابعين وعن ابن عباس رضي الله عنه رواية في  
ان الطعام بدل عن الهدي فيقوم الهدي بالدرهم ثم يشترى بقيمة الهدي طعاما وهو قول  
الشافعي والصحيح قولنا لان الله تعالى جعل جميع ذلك جزاء الصيد بقوله فخره انما لا تملك الآيات  
ولان لما لا تملك الآيات لعل النعم اعتبر الطعام بقيمة الصيد بخلاف قوله انما لا تملك الآيات  
عامة منتظمة للامرين جميعا ان شاء الله ابلع بها عديا ثم اذا اختار الهدي فان بلغت قيمة  
الصيد بدنه فخره وان لم يبلغ بدنه وبلغت بقرة ذبحها وان لم تبلغ بقرة وبلغت شاة فخره  
وان اشترى بقيمة الصيد ما بلغت بدنه او بقرة فبيع شاة وذبحها اجزاء او اختار  
شاة او الهدي وفضل من قيمة الصيد فان بلغ حد من او اكثر اشترى وان كان لا يبلغ  
هدى فهو باختيار ان شاء الله اصره الفضل الى الطعام وان شاء الله كما في حيل الصغير الذي  
لا يبلغ قيمة هديا كذا في البداية يجب في الصيد النظر فيما لا نظيره في النظر والوصف الموعود  
من السم والكبر والكمال ذكره في الاسرار فمن قصر على الاول فقد قصر فان قلت يجب النظر  
فيما لا نظير على العيين مما في الآيات ونحوها ليجوز الحكيم قلت لم ادعها كذا الهدي يمين  
النظر والوجود ان هدي غيره فيما لا نظير ونشأ هذا الوصف تقديم الخلافية الساسه وكان  
حقها ان تقدم ويقال وقال محمد والشافعي ليس الى الحكيم في ذلك فان حكم عليه بالهدي  
يجب النظر فيما لا نظير بقي هديا في فهو ان شاء الله الشافعي على ما قلنا عن صاحب البداية  
يجب سبق لاختار هذه التوجيه كلفه وفي الصنيع شاة في لاسه اروي في الصنيع كمن شاة  
وجوز بان لا تدفع عن الشاة من اولاد المعز والهدي المذكور فاجازني جواز الهدي بطريق



جفوة من ولد المعبر ما بلغ أربعة أشهر لأن القيمة لا تكون معاً يعني أن قوله من النعم  
بيان للمثل الواجب جزاء القيمة ليست من جسمها ويرد على المستدل هذا الوجه أن  
موجب هذا الاحتجاج أن لا نقول بوجوب القيمة في المثل لا نظير أيضاً ما هو جواك  
فيه فهو جواب الثاني في الخلافية فالوجه ما ذكره صاحب الناس من حيث قال فإذا  
بين المقتول والنعم مماثلة صورة رجلاه على القيمة وأما المثل في القيمة لأن التخرج إنما يصح  
اليه عند التعارض ولأن في الصورة قرينة الرأفة الدم مع الصدقة وليس في القيمة ذلك  
فيكون هذا أولى من حيث الخلقة والنظر من هنا ظهر أنه لا وجه للاقتضار على البنية  
في تقدير النظر الضعيف صيد وفيه شاة عبارة الحديث وفيه شاة رواء ابوداود  
عن جابر بن عبد الله أنه قال سألت رسول الله عم الضعيف صيد فإذا أصاب المحرم فقتل  
ويكفر قال نعم والشيء يوجب في الجملة شاة هذا الخلف لما في الأسرار حيث قال  
اتفقوا على أن جزاء الصيد مثل المقتول يصل القرآن وبالأجماع فإن الواجب بعد المقتول  
وكل من جفوة في تقدير المثل فقال أبو حنيفة ما يوجب سلف هو مثل المقتول مطلقاً كما في الخلاف  
الصيد المملوك أي صيد كان مثله قيمة يحكم به ذوا عدل وقال محمد والشافعي في الواجب مثل  
المقتول عتقاً وهو أن يكون مثله من النعم لامن الدراهم مثل معدل السلف يحكم به ذوا عدل  
لا عبرة بالقيمة إلا أن يكون المقتول مائلاً لغير النعم في قيمة المقتول وقال زفر الوائلي  
من النعم أي صيد كان إلى هنا كلامه قال في التبيين وقال محمد والشافعي في النظر فيما له  
نظير ففي الضبي شاة وفي الضعيف شاة وفي الأرب عنان وفي اليربوع جعرة وفي الغنمة  
بدنة وفي حمار الوحش وبقرة أو حوش بقرته وإذا كان في ذوا جبر في الجملة شاة  
وذكر سلم بينهما مشابة من حيث أن كل واحد منهما يعب ويهدر وفيها لا نظير كما  
لعضو يوجب القيمة فإذا جبر القيمة عند ما كان واجب جواب محمد كجواب أبي حنيفة وأبي  
يوسف وجواب الشافعي فيه أنه بمصوم أو بصديق ولا يبيع لأن الذبح عنه لا يكون

الأمثل النظير ومن هنا يتبين ما في نقل المعنى من الشافعي من القصور بفتح هاء كلامه في تمام  
التفريق الواقع في القول المذكور وهو أنه لا يلزم من تعدد الرأفة المثل المطابق بخصوصه تعيين المثل  
معنى للرأفة أو بخصوصه لهما، احتمال آخر وهو أن يكون المثل من المثل المذكور ما يتفق به من  
المعنى العام الشامل لهما وما قيل في تقرير وجهها قوله في آخره مثل ما قيل في النعم واجب لهما لتفريق  
بكونه نفعاً تقديراً، فعليه جزاء من النعم مثل المقتول فمن قال له مثله من الدراهم فقد خالف النص  
لأنه لا يكون من النعم ولا من المثل لأن حقيقة المثل ما يتناول الشيء بصورة ومعنى وإنما يعدل عن  
الحقيقة إلى الجواز عند تعدد العمل بالحقيقة وهذا يمكن لأن النظر مثل صورة ومعنى والقيمة مثل معنى  
لا صورة فلا يصار إليه إلا إذا لم يكن له نظير ولهذا أوجب الصحابة دفع النظر فيما له نظير فغيره لم يلزم  
عن النقص المذكور لأن ما ذكره بقوله وإنما يعدل عنه إلا أنما يندفع به النقص عن أبي حنيفة لا جبراً الذي  
يستهتبه قوله لأن حقيقة المثل ما لا يملكها الذي ذكره بقوله إنما لا يكون من النعم وإنما لم يعرض لبيان  
ظهوره، وبين المثل مشابة بينهما في عبارة بيت إشارة إلى أنه يشتهر من عند نفسه ولا  
مشابهة بينهما في الحقيقة وقد افصح عن هذا المعنى من قال وزعم أن بينهما مشابة يعب ويهدر  
العب من باب طلب أن يشرب الماء وغيره بمرثمة من غير أن ينقطع الموضع قال أبو عمر والحمام  
شرب هكذا بخلاف ما في النظر فأنما يشرب شاة فشيئاً وأما هدر من باب ضرب  
يقال هدر البعير والحمام إذا صوت ولا يمكن أن يخل عليه لأن الحيوان لا يكون مماثل للحيوان  
آخر إذا كان من جنس فيكون مماثلاً إذا كان من غير جنس لم لا يكون النعانة وإذا  
تعددت أجناس المماثلة صورة فمثل على المثل يعني هذا هو الظاهر من عبارة لا يمكن وأما ما قيل  
والمثل المطابق هو المثل بصورة ومعنى ولا يمكن أن يخل عليه خروج ما ليس له مثل صوري  
من تساوي المثل وفي ذلك العمل عن حكم الشرع فوجد آخر ذكره المصنف بقوله وإنما يندفع  
الكون معناه أو في الشرع قيل في تقريره وهذا لأن المعهود في الشرع في إطلاق اللفظ  
المثل أن يراد المثل كرك والنوع والقيمة قال الله تعالى في فحان العدوان فمن علمه



عليكم فاعندوا بمثل ما اعتدي عليكم والمادة الاسم منها اعني الماتمة في النوع اذا كان  
المتكلف شيئا والقيمة اذا كان قسما بناء على انه مشترك عنوي ولا يذهب عليكم  
ان المادة ما ذكره على كون المعنى العام لمستترك بين النسل للطلاق والمثل بمعنى القيمة  
معهودا في الشرع لا على كون النسل بمعنى القيمة معهودا في الشرع لا على كون النسل بمعنى القيمة  
مخصوصه معهودا في الشرع فاشرح بمثل من الشرع ومن تعذر ان يفتح في ذلك  
وهذا لان النسل كما هو مخصوص فما فكذلك استقص في حقوق العباد قال الله تعالى  
عليه بمثل ما اعتدي عليكم ونحو ما تعذر العمل على النسل صورة ومعنى مثل على النسل معنى كذا كانت  
عنها حيث نعمت النسل حمل في الآية المذكورة ان يكون كلام المصنف ايضا مختلا في لا يكون  
المذكور على النسل معنى بخصوصه فان قلت ليس موجب للتقرير المذكور ان يكون كلام المصنف  
ايضا مختلا في لا يكون المذكور بشر حال بل جرحا لقلت نعم يلزم ذلك اذا كان الفقيه  
قوله كونه عايدا على حمل على النسل معنى واما اذا كان عايدا على النسل معنى فلا يلزم في ذلك  
الي هذا الى ان الفقيه المذكور عايدا الى ما ذكرنا عوده عليه قطعنا في قوله او كونه  
بالاجماع يعني على كلا التقديرين وكلا وجهيها وكفى ذلك وجه العمل عليه واما ما قيل معنى  
فيما لا مثل له صورة فلا يكون غيره مرادوا ولا يلزم عموم المستترك او الجمع بين الحقيقة و  
الاجاز وكلاهما غير جائز فلا وجه له لانه على تقدير تمامه يكون وجهه مستقلا لا يطلب  
لاستتمام الوجه الذي ذكره المصنف بقوله ولا يمكن العمل عليه وهو خلاف ما اراده ثم ان هذا الكلام  
غا فخرج من ان ما ذكر في سياق التعليل حمل النسل المذكور في النص على النسل معنى بعد ما  
ذكر في سياق التعليل حمل النسل المذكور في النص على النسل معنى بعد ما ثبت تعذر حمل  
على النسل كطلاق فلا مانع من قوله فلا يكون غيره مرادوا واما قلنا على تقدير تمامه لانا  
قيل ان النسل ليس مشترك بين المعنيين المذكورين ولا هو حقيقة في احد ما وجازا  
في الآخر حتى يلزم ما ذكرتم بل هو مطلق يتناولها لظهور اده اذ لا خلاف في النسل

النسل حقيقة في النسل صورة ومعنى فلا صحة لقوله ولا هو حقيقة في احد ما بل ان الطريق المرادة  
المعنى المطلوب غير متضمن في كل طريق آخر وهو طريقة عموم الجواز واما ما قيل في  
المقدمة القائلة بالاطلاق ما يترض لذات دون الصفات لا ينفي ولا اثبات بل هو  
مطلق يتناولها بما هو له ال على المهية فقط وذلك يحتمل تحت كل فرد من افراد المحتملة  
كان والاعلى ذلك لاجرا له النعمانية عن النعمانية وليس كذلك بل هو حقيقة غير متينة  
المطلق ويجازي في غيره والجماع بينهما لم يجمع فلا يكون غيره مرادوا ان منظور فيه من  
وتعيين الاول ان المماثلة القابلة قد كان والاعلى ذلك لاجرا له النعمانية عن النعمانية في  
معرض المنع لانه انما يجزى المذكور لولم يخرج عنه بدليل قد جرح بالاجماع فيبقى غيره واطلا  
فيه وانما ان المقابلة القابلة والجماع بينهما لم يجمع فلا يكون غيره مرادوا ان منظور فيه من  
ان ارد به الجواز الجواز المحض الذي اراده الشارح فلو كان مرادوا بالاجماع غير سليم  
ان ارد به الجواز في كل حال فلا يجدي نفعا لان الجواز ما يتنظم الجواز بمعنى الذي ذكره والجماع  
بالمعنى الذي ذكره المتخالف او لما فيه من التعميم لانه يتناول ما لا نظير وما ليس لنظير وفي  
صنف اي في اعتبار النسل صورة تخصيص لعدم تناوله ما ليس له نظير والعمل بالتعميم وكفى  
النقض اعم فائدة ولا يذهب عليكم ان هذا وجه العمل على النسل معنى مع قطع النظر عن تعذر  
العمل على النسل صورة ومعنى فلا وجه لقطع على ما بين على ذلك التعذر ومن الوجه الذي ذكر في  
سباق الانتباه عليه ولا ابتداء لها عليه البتة حتى مما يدل على عدم حمل عليه فحقها ان  
قبل التفرع بقوله نخل على مثل معنى الحاجة في تمام التقرير بها الى هذه المقدمة ما قيل ان النسل  
لو كان من حيث الخلقة لا ينظر لاجتماع الى الجواب لانه لا يخفى على احد ما قيل ان النسل انما  
حكما بالنسل وهو النظر على فهم فلا يحتاج الى تكليم جديد في كل عقول ولا استغناء بحكمهم  
ولارسه في ان نشأ القول الاول للقول من ان الاحتياج الى التكليم في تعيين الهدي  
لا في تعيين النظر بعد تعيين الهدي وهذا واضح لا ينبغي ان يشبه على ما أمل في كل خلاف



وترتب احداهما على الآخر فذهبوا الى ان النصف جواب عن قول الخالف لان القيمة لا يكون لها  
وواصلان البيان بقوله من النعم ليس له جزاء حتى يتبين ما ذكره للمنقول فجزاءه انما  
من النعم الحش تقدره انما تعلق على القيمة على تقدير من النعم بيان لما قيل في المراد منها النعم الحش  
لان الجزاء انما يجب قبل الحش لا قبل الاهلي والنعم في اللغة كما تطلق على الماهي تطلق على  
الحوشي ذكره ابو عبيدة والاصحى والابا به قوله ثم هذا لان المعنى اذا هو لم ينفذ فتمت هذه  
فانما تعلق الجزاء من الامور الثلاثة فاما احتمال ان يكون قوله النعم بيان للمهدي على ان يكون في الآية  
تقديره ما تأخر فلا ينبغي ان يذهب اليه وهم واهم بقى من شئ وهو ان يرد من اختصاص النعم بالمراد  
بيان جزاء قتل النعم وعلى ذكره الخالف لا يلزم ذلك الاختصاص نعم يلزم اختصاصه ببيان  
نوع الجزاء على تقدم بيانه فعلى هذا التقدير من يلزم الاختصاص من وجه ومن هنا قيل ان  
فيما ذكرناه التمام على ما قال في رد قول الخالف اعلم ان النعم لما للراعية واكثر ما يقع هذا الكلام  
على الابل وجعلها انعام وجعل جميع ما يعمر كذا في الصحاح وفي الغريب الانعام مفرد اللفظ مجموع المعنى بدليل  
تذكير الصيغة قوله ثم وان كلم في الانعام لعبارة سيكلم مما في بطونه وسي الابل والبق والنعم قالوا  
والعرب اذا افردت النعم لم ير يدوا به معنى الابل اما قوله سبحانه ثم جزاءه مثل ما قيل من النعم فالعرب  
على ان المراد به الانعام الى هذا كلامه وان شئت الاطاحة بجواب النعم في هذا المقام وزيادة  
بسط في توضيح المرام كما يستمع ما يتلى عليك من الكلام فنقول بعون الملك العلام قرئ جزاءه مثل ما  
قيل في جميعها اي فعلية جزاءه على ما قيل او قوا جزاءه وقراءه عبد الله جزاءه مثل ما قيل وقريه  
مثل ما قيل على الاضافة وصل جزاءه مثل ما قيل تصيب مثل على عليه ان يجرى مثل ما قيل ثم اضيف كما تقول من  
ضرب زيد اغتول من ضرب زيد اقرء السليم على كل قرأ من محال فجزاءه مثل نصبه ما اي  
فيعجز جزاءه مثل ما قيل والمعنى في الكلام احد وعلى قرأ الاضافة تكون الاضافة بيانية او يكون المثل  
بدلا او متعيا وبنت جزاءه المقتول بطريق كناية فاما قلنا ذلك لان الاضافة اذا كانت ضمنية  
ولم يكن المثل بدلا ولا متعيا يلزم ان يكون الوجه جزاء المثل المقتول لان نفس المقتول والوجه

له والمثل بالنظر ومن النعم بيان له عند محمد والاشعري وعند ابن خنيسه قولي يوسف القيمة ومن  
النعم بيان لما قيل في حكمه بصفة جزاءه او كمثل او حال من اعدوا له من النعم على النعم القدر بقوله  
جزاءه وهذا بتميز الصيغة بما هو لا من مثل انما نصب ومن محله او اوجروا حال منه والعامل حكم وهذا  
على قول محمد والاشعري وحال من النعم والعامل في المثل من معنى النعم او من الجزاء او من الجزاء او  
المثل وعامل الظرف وهذا على قول ابن خنيسه قولي يوسف ومعنى الآية على الاول ان يعجز جزاءه بالنظر  
من النعم حاكم عدلان يكونه هذا او حاكم عدلان بالجزاءه حال كونه هذا ومعناه على انما يعجز جزاءه  
هو قيمة المقتول من النعم حاكم عدلان بها حال كونها هذا اي يماثل المقتول في هذه الحالة او حاكم  
عدلان وهذا فيها حالان متروكان ويرد عليه ان القيمة ليست هذا فيحتاج الى تأويل بان يعجز  
حالا كون المثل كجاء هذا اي يعجز ذلك فالمطابق لظاهر الآية هو المعنى الاول على ان يكون  
العجز بتميز او بدلا من تخصيص الجزاء بالهدي والكفارة بالطعام من ان الشئ جزاء او كفارة  
بالاجماع يقتضيان ابو عبيدة وفي بعض النسخ ابو عبيدة واما ابو عبيد فهو من النعم التي من يتم  
قيلش موطنهم قال لازمه في التهذيب وكان ابو عبيدة محلا بالخير كثر الخطا في مقاييس  
الاعراب وكان سها في رايه معربا شتال العرب باسما لكل غث ودين فهو مذموم من  
هذه الجهة فخره سق به واما ابو عبيد فهو لقسم من سلام كان دينا فاضلا عالما فقيها ساسا سنية  
معينا بعلم القرآن وسنن النبي ومواليه في تفسير الغريب والمعنى المشكل المثل خلق قال  
الاذهر اخبرني ابو بكر الاياذي عن ثمران قال ما لعرف كتاب حسن من مصنف ابى عبيد وهذا  
غير واحد من اسحق بن ابراهيم الخطمي قول كثرنا اصابه ابو عبيد ومن هذا التفصيل تبيان المصحح  
هو الكدون الاول كما ذكره من قال لو كان المراد ان كان من حق الادب ان يذكره بعد الاصحى لانه  
شيخ ابو عبيد ولا عجزه فيما نحن فيه لا ذكره انما العجزه تكونه في النقل والمراد بباروي جواب  
عن شك الخالف بالخير والاشعري قوله باروي يعظم المروءة ومنه وعلى العباد رقة ومن قصر على انما تقدر  
قصر وكذا من قصره على الاول التقدير دون ايجاب الميعين اذا ما لم يكن في الضم والثبات والابن

خلفه

عاصم







للمكسبين ثم ذكر قريانه بأداة التخيير ثبت ان خيارها في الكل وهذا وجه نفي ما قبل ما ثبت انه  
ولم يحد في ثبوت الطعام والعيان لعدم القائل بالفضل وكلام المص صرح في الاول بالمال كله  
على الثاني فمن ذكر في صدر شرح الكلام المذكور لم يجب لا على الهدى حتى ياتي الاستدلال الوجه  
المذكور ببطلان ثم فرغ من معنى في القراءة المعبرة واما قراءة النصب فهي شاذة فلا يصح  
اما عندنا ففي غلانه لا يرى الاستدلال بالقراءة الشاذة لاس جرحا في كتابه ولان  
حيث انه سنة على ما عرف في الاصول واما عندنا فلانها تسقط اذا كانت معارضة لقراءة المتأخر  
او المشهورة بحسب الدلالة على كل شيء كما لا يخفى فيه وبهذا التفصيل تنبأ ان دور وعلى  
وجله يحتاج الى اثبات من الاستدلال من جهة اخرى ما ذكره المص في الجواب عن طرف ما بيننا  
وانه علم بالصواب وتذكير التخيير في انه كذا خبره فلا حاجة الى تأويل القول واما تأويل العطف  
فلا يخفى بعده لان سبب ابي الحسن الاول وامر وكذا قوله او عدان تلك صياح من فروع لاحاجة الى  
انضمام هذه المقدمة في تمام الجواب كما لا يخفى على وجه الباب فلم يكن فيها اى لاية الكريمة  
والدلالة على المكسبين واما ثبت خيار في الطعام لهما وثبوتها بأداة الدخول فيه لم يثبت الخيار  
في الهدى ايضا لفقدها ما يدل على الخيار بهذه التقديم ما ذكر في الكتاب ومن لم يثبت له  
في شيعة مقدمة اخرى لا عين له فيه ولا امر حيث قال واما ثبت خيارها للمكسبين لم  
يثبت في الهدى لعدم القائل بالفضل ولما اوجب ان يقال ان المصير في حكمين في تعيين احد الامور  
المذكورة في تفصيل الجواب فنعيم يرجع اليها تارة كالجواب عنه بقوله واما في جماعها فيقولون  
لان القيمة امر يقع فيها الاختلاف وعبارته ثم في قوله ثم الاختيار بعد ذلك اي بعد تنقيح  
اليمين عليه للدلالة على ان الاختيار المذكور في دفع التوقيف المذكور في اعتبار الشرع وهذا الوجه  
لاستغناء من قوله بعد ذلك لان دلالة على التأخير وجوده انما في المبدأ الذي ذكرناه ثم  
المقام وانضمام الكلام فمن زاد على هذا قوله اما اعتبار النظر من حيث الخلقة فانه لا يحتاج في باب  
المكسبين لان ذلك معلوم بالجرح والاثبات هذه فقفا في بالاحاجة اليها اصلا اذا لم يعزل عن النص

عائذ بالله

المختارين يتحقق الحاجة الى المكسبين في الاعتبار المذكور واما الجواب عن تعلقه بما يتوهم في حكمه بان يقال  
لا نعم قوله ان هذا يتغير لم يفعل على الوجه المذكور بل هو حال من اجزاء ان الصفقة قد خصصت  
فقدرت من المعرفة او على التخيير في يد اوعى للمثل فانما كانت المص من الطعام ابطال الاستدلال  
بدونه فلم يخرج الى منع ما يساعده ظاهر الرواية على ما بيننا عليه فيما سبق ولم يلتزمه بالضرورة كما  
هو الحال ويتوهم ان في المكان الذي احببه موجب هذا التفصيل هذا الاكتفاء بقوله واما الجواب  
حينئذ في يوسف ان يقوم الصيد واعدل ولا يتعذر اليه مكان التقديم كذا لا يتم استكمال الجواب  
ثم ان المعلوم ما تقدم ان يكون للمعبر مكان الفصل لا مكان الاصابة فعلى هذا الوجه في مكان وقيل  
في ان يكون تقوية في التاويل الاول فامل للاختلاف القيم باختلاف المكان كما يختلف القيم باختلاف  
المكان كذا تختلف باختلاف الزمان ولهذا اعتبر الزمان ايضا على رواية اهل البيت ما تقدم بينا  
والمتن الاول منه الاشارة الى تأويل النص بحسب على الاستصحاب وان الاجاب هذا بالقياس على  
ما في زمان الامتياز من التقوم وقيل بعبارة المتن حسبا بالنص اي بظاهره واما قال هذا لان في  
ضمن الامتياز لا يعتبر المتن بالنص لعدم النص في الهدى لا يذبح الا كذا الشرط ان يدعى في  
الحكم قال الامام الابن جاني في تحقير الطعام وي فان اشترى بذلك هديا فذبحه في يوم سقط جوارحه  
بجود الذبح حتى انه لو سرق بعد الذبح او هلك او ضاع بوجس الوجه قبل التسديد سقط جوارحه  
ولا ذلك لو لم يضعه وسدد به ثم على فقير واحد جوارحه ولا يجب عليه التعريف وان ذبح في ظل لم  
يسقط عنه الجوارح الا اذا تصدق بغيره المفعول على كل فقر قدره نصف صاع من الحنطة  
فجوز بداهن الطعام لتوهم بالبيع الكعبة صفة طهارة او انا جاز وقوله صفة للمكسبات لان الاضافة غير  
معنوية فان تعد التعريف التعريف والمرد من الكعبة في الآية هو حرام كذا قال في التفسير من مرس  
قبيل التفسير من كل الشئ محذور وعطفتها على ان سبب استحسان الشرف من جهة اختصاصها بالحكم المذكور  
استثما له تلك البقعة الشرعية في الكلام في تمام الاستدلال بما ذكرنا ان الظاهر منه التمسك بغيره  
الصفة وقد اوضح عنه صاحب المبداء حيث قال ولو جاز ذبحه في غير الحرم لم يكن الذبح يوجب الكعبة معني















السبع العادى ايضا جمع بينهما وهذه الاحاديث كلها على وجهين لعدد واحد وجمع بينهما في حديث  
 ذكر فيه عدد واحد لم يوجد ولا وجه لافح لا يسلط العدد المحدود وقد قال م انما ذكر فيهما  
بالتعليل فان الحديث السابق ذكره خلوع لادلة على عدم اجزاء ذاك ان كان القتل في الارام وقد  
 ان الاطلاق الواقع في المسئلة للتعلم لا يقتل في الحرم والقتل في الارام فلا بد من فهمنا الحديث على  
 الحديث الاول تطبيقا للدليل على المدعى ولا كان الحديثان المذكوران ككثيرين من كذا الذنب  
 وهو مذكور في الحديث حيث في تمام التعليل اي بيان ما يدل على جواز قتله ايضا في الحرم والارام  
 قوله وقد ذكر الذنب في بعض الروايات انا ديه ما اخرج الدارقطني عن ابن عمر هذه العبارة قال لم  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم المحرم يقتل الذنب والعاره والحدادة والعذاب ورواه ابن ابي شيبة في مصنفه  
 مقتصر على الذنب وما اخرج عن غطاء قال يقتل المحرم الذنب وكل عدو فيه ما قيل وما اخرج الطحاوي  
 عن ابن ابي هريرة رضي الله عنه قال فيه والكعبة والذنب والكلب العقور وبعد التفسير في اللفظ انما قيل  
 اما الذنب فلم يذكر في الروايات العتيقة في كسب الاحاديث وهذا لم يوسج قلنا ببدءنا على رواية الطحاوي  
 الا ترى انما ذكر في شرح الآثار قوله الكلب العقور هو الذي يعرفه العامة ثم قال ان قال قائل  
 يجوز قتل الذنب قبل للاق البني ثم قال نعم من الدواب يقتل في الحرم والارام فذكر  
 الجنس ما من فذكره الجنس ما من فذكره الجنس ما من فذكره الجنس ما من فذكره الجنس ما من فذكره  
 لم يكن لذكر الجنس معنى وما على رواية الكوفي يباح قتل الذنب للمحرم ابتداء وجعله مثل الكلب  
 في محضه واختار صاحب الهداية وظاهر الحنفية بين رواية الطحاوي في شرح الآثار وبين ما  
 اخرج عن ابن ابي هريرة رضي الله عنه ان التعليل الذي ذكره بقوله لاق البني ثم عزبنا على استقفا  
 بعدون الملك العللام وقيل المراد بالكلب العقور هو الذنب نسب هذه القول في بعض الروايات  
 الى ابن عمر وقيل المراد به الاسد اسنده الشافعي الى ابن ابي هريرة وقال الشافعي في غير  
 الكلب العقور يقال لكل عاقر حتى القتل المتاعل او متاعل عطف على قوله قبل واعتبار المعنى ان  
 الذنب في معناها كذا المص هذا حيث جمع بينهما في الفصل عند بيان ما كسبه رسول الله

ذنب الذنب

الله يوم بعد التفسير في نفس بينهما على انها واحد كما ومن لم يشبه اجزاء ان يكون ذلك  
 بناء على رواية ولم يدانح لا يكون وجه التفسير بالعدد المذكور ثم ان الجمع بينهما في رواية يقع وذكر  
 كل منهما في رواية منفردة عن الآخر لا يدل على جواز الجمع بينهما عبارة لاحتمال ان يكون المراد من احدهما هو  
 الآخر كما روي عن ابن عمر فذكر لا يقال في اي في الحاق الذنب بالكلب ولان نظرا في صحيح كذا  
 السباع ايضا كما قال الشافعي لانا نقول سيأتي بيان ما يفسر الحاق والكلب بالغراب  
 اعادة بافاضة والذي ياكل الحيف خبر الصفة فكان موضع ضمير فضل ولو قال لا يقع الذنب  
 لكان يولي ويحط صوابه او يحاط اذ لا حاجة للضم فحط لاكلها خالصة وفي البداية قال ابو يوسف  
 الغراب المذكور في الحديث الغراب الذي ياكل الحيف اكل الحيف مع الحيف هذه النوع هو الذي  
 يستبد بالاذني انتهى واحترز به عن الغراب الذي يني بني من عن قتل حيث قال فيما اخرج ابو داود  
 عن الخديري ويرى الغراب ولا يقبل وحمل الترتيب على غير الواقع الذي ياكل الزرع وانما يسميه شبيه  
 وانما احترز عنه لانه يجب الضمان قبله والتعليل الذي ذكره بقوله لانه يستبد بالاذني حقيقة ان  
 يذكر عقيب بيان المراد من سبق لانه سبق بقوله فانها بتدريبات بالاذني فكان ذلك  
 مظنة السؤال بالغراب لان ابتداءه بالاذني ليس كابتداء الحدادة به في الظهور لانه لا ياتي  
 غرابا هذا انما يدل على انه غير متبني عبارة فبقي احتمال ان يكون متبني دلالة قد يقول  
 ولا يستبد بالاذني قيل فيه نظر لانه ايضا يقع على الدلالة وهو وجه كون الغراب لا يقع مبتدئا  
 بالاذني قال في البداية وعلة الاباحية هو ما في ايام الرسول م قبله للعواسق الخمس هي  
 الابتهال بالاذني والعدو على الناس فان من عادوه الحدادة ان يغرب على الهم والكفرش والعقرب  
 يقصده من بلدته ويتخرج وكذا الكعبة والغراب يقع على غير البعير وصاحبه قريب منه والقار  
 بسوق اموال الناس والكلب العقور من شاة العدو وعلى الناس وغيرهما مبتدئين  
 ابتداء من حيث الغالب ولا يكاد يحرب من قبل دم وهذا المعنى موجود في الاثر والذنب الذي في اليد  
 والتمزق فكان ورود النص في تلك الاشياء ورودا في هذه دلالة اني هنا كلامه وفي قوله وهذا

صاحب غار الزمان

اجماع



المعنى موجود في الاسماء محل بحث لانه على قول الثالث في خلاف قول الجاهل على استيف  
عليه باذن الله تعالى اي الكلب العقور وغير العقور سواء يعني في الحكم المذكور في قول الثاني  
لان المعنى في ذلك الحكم هو ان يفسر الكلب لاصفا خاصا لا نظام وجب الاعتبار وهو  
عدم كونه صيدا لعدم توحش طبعه جميع الاصناف وجب الظاهر ان عليه الاباحة فيها على ما قلنا  
انها في سبيل التصريح به بل هي في الابداء بالاذي لا كونه من جنس الصيد ولهذا لم يعد  
منها ما لا يستدعي بالاذي من الكلب العقور للفضل بل لا يستدعي بالاذي من الكلب الذي  
لا يستدعي به ويجوز التفضيل بين ما قيل فيه نظر لانه يفتى الى ابطال الوصف المخصوص عليه وهو كونه  
عقورا من جهة الترخيص في الرواية الظاهرة وقد عدل عن ذلك لاجل العوالم من تصدي الجواب عنه  
قائلا انه ليس للكليل الاظهار الا اعتدوا به لانه لا بد منها من الاذي ولم يرد ما ظاهرا كان  
الوصف المذكور للصيد وما ذكر في تعليقك الرواية من ان يفتى بعبارة العقور نظام لانه  
ور في الحديث وانما غيره فانما يجب فيه الجواز لانه ليس بصيد لعدم توحش وزعمه وادعوا في  
الكتاب حيث خص ايراد النظر المذكور في خلاصته عن قوله توبه تخصيص الكلام بغيره  
في تخصيص المرام لما عرفت ان ما ورده تفصيل اجماع المص وكذا الفارة والاهلية والوحشية  
سواء لاطلاق ما في الحديث لعدم الفرق بينهما في الابداء بالاذي فلا يخالف في الجواب عن الروايتين فلا وجه  
لنظم ما مع الكلب في سباق واحد لانها لا يستدعي بالاذي هذا صريح في انه لا عبرة في هذا  
الباب بكونه صيدا اذ لم يوجد فيه وصف الابداء بالاذي في هذا المقام كلام تعرض لبعض  
المقصدين شرح الكتاب حيث قال فان قلت ما وجد اعمال هذا الحديث وهو خبر واحد في تخصيص  
عموم قوله لا تقتلوا الصيد وانتم حرم فهو باطلا لا يتناول الصيد والمودية وغير المودية فلا يوجب  
تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد ابتداء لما عرفت قلت خص هذا العام ابتداء بالنقض العقلي  
وهو قوله لا تقتلوا الصيد لانه جعل الترخيص كونهما وردا معا فيجعل تخصيصا لغيره فكيف يجوز  
تخصيصه بالاعتناء فكيف بالخبر الواحد ونقول وهو الوجه الصحيح ان هذا الحديث حديث مشهور

عليه باذن الله تعالى

وليس بخبر واحد على ذكره في الاسماء فينبور الزيادة على كتاب الله بما يحكي المشهور  
الى هذا كلامه لانه لم يصح في قوله لا تقتلوا الصيد لانه جعل الترخيص كونهما وردا معا فيجعل تخصيصا لغيره فكيف يجوز  
في الاصول ان يوجب حكم التعارض في قدر ما سواه لانه لا يقتضي بصود فلا تدخل في هذا المعنى  
بقوله لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ولما احتل ان يقال نعم وان لم تدخل في هذا المعنى بما ذكره لكن  
من جنس قضاء النفس وهو ايضا محرم موجب للجواز تدارك دفعه بقوله وليس بمقتضى  
من البدن فلا يكون من قضاء النفس في هذا المعنى وسواء كان من عدم الحرمة الموجبة للجواز  
عدم الحرمة اصلا حتى يشترط ما ذكره من نفي نفي في قوله لا تقتلوا الصيد لانه جعل الترخيص كونهما وردا معا فيجعل تخصيصا لغيره  
مؤدية بطباعتها في قوله لا تقتلوا الصيد لانه جعل الترخيص كونهما وردا معا فيجعل تخصيصا لغيره  
فوقه رتبة عطفها على مقدم بكونه ثم من لم يشترط لهذا نعم ايضا لبيان عدم وجوب الجواز  
فقال بدل قوله لا تقتلوا الصيد لانه جعل الترخيص كونهما وردا معا فيجعل تخصيصا لغيره  
المذكور ما قلنا اما قاله ولكن لا يجب الجواز لانه لا يقتضي بصود فلا تدخل في هذا المعنى بما ذكره لكن  
انما السبق في وجوب الجواز فلم يعبر عن قال مما حمله على واحدة مع انما في معنى علقين لانه ذكره  
في موضع السبق في موضع السبق يكون العلل الكثيرة بمعنى كلمة واحدة ومن قبل قوله اطلعها  
بسطم قوله بغيره واذا صاب فيه لان الحكم فيها واحد ومن زاد قوله على هذه فقد افاد ان  
اذا قيل للمقات على الارض لا يلزمه شي فلم يصح في اطلاقها من كتاب الجاهل ثم ان الجواز ليس منحصرا  
في القتل بل لا يقتل على الارض ايضا موجب لغيره من سائر اقسام موضع الجواز في حق  
من زاد على بي بي في قوله لا تقتلوا الصيد لانه جعل الترخيص كونهما وردا معا فيجعل تخصيصا لغيره  
من الطعام وان كان كونه اطعم نصف صاع بصدق ما شاء تنكح من طعام هذا على ما في  
قوله لا تقتلوا الصيد لانه جعل الترخيص كونهما وردا معا فيجعل تخصيصا لغيره  
وقضاء تنكح الجواز على سبيل الاباحة قال في هذا السلام البندوي في شرح الجامع الصغير  
وثبت بما قاله من هنا يعني بما قال محمد في الجامع الصغير حيث قال اطعم شاة بغيره ان يطعم

عليه باذن الله تعالى



شنايه على سبيل الاباحه وانما قال ههنا لان الثابت بما قاله في الاصل اعتبار  
تلك لانه قال قد صدق بشي لان ابحار من صيد البئر عندهم هو العلم بالحق  
والدليل عليه قول عمره وموته في الماء وعن ابن عباس انه من صيد البئر فالصيد قد  
اعتبر في هذه القيدان الامتناع الناشئ عن التوحش حاله وكونه مقصودا واجاب  
النفق ولدفع الضرر وقد عبر المص عن الاول بقوله لا يمكن اخذه الاجيلة بينها على ان لا  
من الامتناع التعذر في الجملة لا لعدم الامكان وعن التثا بقوله ويقصد الاخذ فان  
ما لا يقع فيه ولا حاجة اليه الدفع لا يقصد الاخذ لقول عمره روى ان اهل مصر اصابوا  
جراد كثيرا في احرارهم فجعلوا يصيدون مكان مكان جرادة بدرهم فقال عمره اري اهلكم  
كثيرا يا اهل مصر خبز من جرادة في مثل السحفاة بضع السبعين وفتح اللام وكان  
لها نوع من حيوان الماء معروف وقد يكون في البئر قال الفراء الذكر من السحفا  
الضلع والناثي في الغنبي السحفاة فتدعيه ما في قوله لانه وفي قوله اخذه تناوول  
المقتول لانه من الامام والحسن الامام جميع ثمانية وبي كل حيوان ذوات سم قد  
يطلق على حوز ليس لهم كالقطة في حديث كعب بن عجرة والحشرات جميع حشرة  
قال صاحب الديوان من صفار دواب الارض فاستب انخافس جميع خفاف  
بضم الفاء وفي كتاب الجمل بهجتها ابن دريد بالضم والفتح وهي دويبة سواد منته  
البرج قاسم على الخنافس وجعلها مستقلا على اول عليه قوله ولانه يمكن اخذه من  
عن حيلة ولا وجه له لا تخالفت عنصوص عليه بل ثبت الحكم فيها ايضا بالوجه المذكور  
في الكتاب بالصلوبان يقول بما قال غيره كالخنافس وكذا لا يقصد بالاخذ فلم  
يشرع فيه الزجر ولا اعتبار هذا القيد شرع فيه الزجر لان اللبن من اجزاء الصيد قبل  
لقوله تسميكم ما في بطونها وكما في بعض من فيه نظر لان دلالة على ان اللبن بعض ما في  
بطونها ولا يثبت له اجزائه للصيد كيف والفضلات ايضا ما في بطونها وما مثل هذا

في قوله

على

هذا يراد على اسمته لان من قال لان اللبن يتولد من عسل العبد فان اللبن يتولد منه كشيء  
كله كما قال فاعية بكلمة كما قال غيره لكان اولى لعدم ظهور وجه شبه ما تقدم وانما اعتبار الجواز  
بالكل فيما يجب النعمان ما في سابع كالسباع ونحوه السبع اسم لكل مختلف من حيوان  
قائل عادي عادة فينظم جوارح الطير والنمل والقرد والمردس نحو ما مثل السمور والدين والتمك  
والغالب فلم يصعب من قال لا بد بالسباع النمل والاسك والعهد والبازي وارادوا بالقرد والنمل  
وكذا لم يصعب من قال لا بد بالسباع البهايم وحمل نحو ما على سباع الطير وقال الثاني ان لا بد  
الجزء الا انها جئت على اليد انا جازا عنده في مثل السبع سواء كان ما كوال اللحم كالضبع وغيره  
ما كوال اللحم كالذئب قائل صاحب الجعافين في شرح قول صاحب المنظومة في مقالة الثاني وما على  
الحرم في مثل الضبع مبتدأ شئ وفي كل السبع قبل اللحم ضبعا او سبعا اخر لاشي عليه عنده وعند  
الجزء وانما وضع في قوله مبتدأ اولها ابتداء السبع بالاذي فقله لاجزا عليها ما على قول محمد  
وزفر من المبسوط الكبرى قلت في سبعة الضبع على ما ذكره في السطيم والشرع خطر بابي اشكال  
وهو ان المال عند الثاني ان الجواز لا يجب قبل صيد ما كوال اللحم ولا يجب غير ما كوال اللحم والضبع عند  
ما كوال اللحم كما ذكر في صيد هذا الباب فكان ينبغي ان يجب عنده الجواز ومع هذا قال لا يجب الجواز  
فالمبسوط فحدث فيه ان لا خلاف بيننا وبين الثاني ان الجواز لا يجب قبل الضبع على المال في الضبع  
عنه ما كوال اللحم وعندنا هو من السباع التي لا يتناولها الاستثنا ففقر اشكال في راجعت بينهم  
فقر عايتهم ان فيه شاة وتقصص من القول فلم يكشفا شبهة وكانت فيه وجدت في  
كتابي الاصحاح الثاني في اسم المذحل ان صيدا الجوز من الدواب والطير على ثمة ضرب منها ما يؤكل لحمه  
ويؤذي ولا يجب على قائل الجواز ومنها ما لا يؤكل لحمه ولا يؤذي ولا جازا فيه ايضا ومنها ما يؤكل لحمه ولا يؤذي  
وعلى قائل الجواز قلت فعلى هذا الضبع ان كان ما كوالا كونه موزع بطبيعته فلا يجب الجواز يؤذي ما شاة  
البه في المبسوط من ثمة الذي لا يملك ان العلة عنده في انتفاء الجواز كونه موزعا فيخرج الضبع على هذا المثال  
انتهى فانك ليس عبارة لا بد الغيرة روية قلت بل جدي تاد على ذلك استقلالها العلامة

صيد البئر  
في قوله



الرشيح حيث قال في نفسه قوله ان الذين يودون الله ورسوله ولحقته الاخرين  
 في رسول الله هم الذين يؤخذ منه العروة يستدل بالفاظ وتركيبه فقلت في الفواقي  
 المشبهة يعني ان عبارة المشتبه وان لم تكن متساوية لها لكن والاهم متساوية لها فقلت  
 واظنه فيه لانا ليدنا عليه حتى يلزم ابطال العدة وعبارة دخلت في هذا المعنى وكد اسم الكلب  
 يتناول كان حقدان يقول ولان اسم الكلب لا كما قال غيره لانه وجاؤه لما ذكره ان في قوله  
 ان اسم الكلب يتناول السباع والكلب من الفواقي انما هو كحديث وعليه هذا يكون التناول  
 عبارة ومن زاد على هذا قوله والمراد به اي بالكلب المذكور في الحديث المذكور السباع والكلب  
 المعروف لانه غير موزني فقد انما بالاحاطة اليه تمام المرام بدون بل في ما لا وجه له لان بناء  
 الغفول عن توصيف الكلب المذكور فيه العقور بكسر ما يجعلها والكسر القدر منه يسمى الكلب  
 لانهم كانوا يشبهونه بالقد يقال هذه الاشياء كمن بكسر هاء اي بقدره يعني كمنه كما تقول برقة  
 لغة تسمى به لشدته الاثيري انعم لما دعي عليه بغيره بل في الحب قال الله لم يسلط عليه كلبان  
 كلابك فسلط عليه اسد ومن الناطرين في هذه المقام من قال في شرح ذلك الكلام  
 يعني ان النبي نام استثنى الكلب العقور وليس المراد به الكلب المعروف فانه اهلي وليس  
 بصيد فكان المراد ما يكلب اي يشبهه في تناول الاسد والذئب والبر وغيره فان كان كان  
 العدة قال لا تقتلوا الصيد وانتم هم الاما كان موزنا ولو كان النصف بهذه الصفة لم يتناول  
 الا ما كوال اللحم فكذلك هذه افقدا خطا في زعمه انه لو كان النصف الوجه المذكور لم يتناول الا ما كوال  
 اللحم لان بناءه على ان الاثيري من خواص ما لا ياكل لحمه وليس كذلك لان منه ما لا يؤذي  
 كالسور والبقا ثم ان قوله وليس المراد به الكلب المعروف فانه اهلي وليس بصيد  
 استدلال بعبارة الحديث فلا بد من دفعه في تمام الكلام في هذه المقام ومن لم يتبرض له  
 عند تقرير الجواب من طرف اصحابنا عن احتياج المخالف ووجهه دفعه ان التوصيف العقور اليه  
 عن صرف الكلب عن المعروف قوله فانه اهلي كمنه ولو كان اهليا لما ابتدأ بالاذني لما في

قوله  
 قوله

وهذه المخالفة اماره تكون الكسب فيه عارضا ولنا ان السبع صيد لغيره  
 من الناس وكل ما هو صيد تناوله لا تقتلوا الصيد فيجب اجزاء بعلم ثم ان مقتضى ذلك السبع  
 كمنه ما لا عدم الفرق فيما ذكره بينهما وانعكس على الفواقي منسوخ ارا وجواب عن عكس المخالف  
 بنا على عدلان بناءه انعكس وقد عرفت ان ليس كذلك لما في من ابطال العدة وفي نظرنا  
 بنيت على انما ان مشايخ الغفلة عما ارادوا الخالف بقوله دخلت في الفواقي المشبهة فانه  
 اراد ان يقول ان في المشتبه تناولا للكلب بلع دالة ولم يرد كما ذكره قيا كيف وعبارة  
 الدخول اياه ظاهر ومن رام ترسيم الكلام ونسيم المراد في شرح هذا المقام قوله وكذلك كانت الاعا  
 بها دالة لان الفواقي مما بعد علينا وعلى ما شينا بالقرب سنا والسبع كذلك بعد  
 عنا فلا يكون في معنى الفواقي تاسيخ بها فقد اعترف بقصور ما ذكره المصنف في هذا الجواب عن  
 عكس المخالف لانه لم يرد عدم المطابقة بين عكس وجواب المصنف ثم ان حقدان يقول ما تعود  
 علينا وعلى ما شينا لان ما ذكره موزع بينهما واسم الكلب لا يقع على السبع عا يعني شينا  
 ان اسم الكلب يتناول السباع لغة كمنه لا يتناول عرفا والعرف ملكة اكثر ملكات اللغة  
 والما ملكة اسكنت لكه فكان العرف يملك اللفظ ويعني على على آخر غير معروف وان كان اللفظ  
 اللغوي يقتضي حمله عليه لغاية العرف رجحانه على الآخر ومن قال اي قويا وارجح في هذا الموضع كما في  
 لسانه على الاحباط والاحتياط في اجزاء الجواب فقد اعطى خطا فاحش حيث زعم ان بناء ذكره الخالف  
 من جهة الكلب على يتناول السباع ترك الاحتياط بقوله الجواب عن فاعل الكلب ح ولم يرد  
 ح سقط الجواب عن فاعله كمنه يثبت على فاعل السباع عا على خلاف ما ذكره اصحابنا فانما يصح  
 بالاحتياط علينا لانا ولا يجاوز بيقينية شاة الباء للعدية ويجوز فعل لم يسم فاعله وشاة يرفع  
 بالرفع لان المفعول به المقدي بخبره فافعله على سائر المفاعيل سنا اليه الا غير من ومن  
 ان شاة بالسب فمقدوم والمعنى لا يجاوز بيقينية ما لا ياكل لحمه الصيد وشاة هذا على ظاهر الروا  
 وروى كمنه في انه يقتض من الدم اعتبارا بما كوال اللحم تقرره انه ما حرم اصطفاوه صار كما كوال

المشبهة

قوله  
 قوله



هناك اعتبر قيمة بالغ ما بلغت كذا حاشا فاجامع من الاصطلاح والاعتقاد كما توهم وفيه شبهة فالحق  
 الزيادة عليها ولان اعتبار قيمة لكان الانشاع بجلد لا يقع في هذا الوجه من القصور في ثبوت  
 فيما لا ينفع شي من بعد العقل ثم ان قوله بجلد ما شرع الغنول عن التيميم في قوله ما كان السباع ربا  
 الطير ومن زاد على اللحم قال ولنا ان قيمة باعتبار اللحم والجلد لا تزيد على القيمة وهو المعبر  
 في حق الغنم فكانت هي ان الكلام في غير ما كمال اللحم فالوجه ما ذكره قاضي خان في شرح المجامع  
 الصغير بقوله ولان قلنا انما كان حراما وجوبا لغيره باعتبار اراقه الدم لا باعتبار رفس اللحم لا بغير  
 مأكول وباراقه الدم لا بغير الدم واحد اما في مأكول اللحم فالأقارعة الدم وف اللحم فبقيمة  
 بالغ ما بلغت وكذا في فحان المكلف فحان اكله لئلا يتركه بعبارة اراقه الدم يعني باعتبار اراقه  
 دم الصيد في حالة الاحرام فمجرد ما قتل ان وجوبه بغيره بعبارة بمعنى الصيد لا باعتبار غيره  
 اذ هو غير مأكول وباعتبار معنى الصيد يكون من كسبه مخطو ارام فلا يلزم اكثر من شاة كسبه  
 مخطو ارام لا لانه محارب كما في بعض السباع كالغزال لانه جارح عن معنى الصيد فلا يعتبر واما  
 قال هو على وجه التيميم لقوله محارب لعدم صلاحية الاستئصال والافراغ وصف المحارب ومن لم  
 يشبه له قال ولا لاجل معنى الاية فيه لان الاية المعنى لا تقوم كسبه عا وكذا نزع ان لو كان للوف  
 المذكور تقوم شرعا لكان اعتبارها محتملا هنا وكيف في اده علي بن ائيل فيما تقدم بيانه ومن  
 قال بعد تقريره ما ذكر في الكتاب من قوله لا لانه محارب هو في حق اعتبار الجلد واعتبار اللحم على  
 تقدير كونه مأكول اللحم وذلك لا يزيد على قيمة الشاة غالبا لان لحم الشاة خير من لحم السبع والضعف  
 فقدر جمع في نظم كلامه وجوه الف ومنها عطف احد الاعتبارين المذكورين على الآخر ومنها السباع  
 تقدير لا يتجمل المقام ولا يتخلص الكلام ومنها العصور الظاهر في تعليل بقوله لان لحم الشاة  
 وبالحمل بمفاسد قلنا اكثر من ان يحيط به نطاق البيان واذا اصل السبع على اللحم يقال حال  
 عليه اذ اصل عليه ويقال حال عليه اذ استطال وعدى وكلاهما ينسبان المقام واما حال عليه  
 بمعنى وثب فلا يناسبه لان الوثوب بمعنى الغفلة فليقيد بغيره لا لوجه لا اعتباره في صورته

في

في

في

بقي مستثنى وهو ان الحكم المذكور غير مخصوص بالسبع فان غير السبع اذا اصل قتل اللحم ثم شق  
 عليه ذكره شيخ الاسلام فلا وجه تخصيص السبع بالذكر لان المذموم معتبر في الروايات اتفاقا  
 واعتباره لعلية الصول فيه يقتضي ان الغلظة فيجب الاحتراز عنه فقلنا ان شق عليه نعم صاحب المصنف  
 البدائع ان اعتبار الشاة المذكور في الحكم لم يورثا ما هو في نوع مخصوص من السباع لانه  
 جنس وطلقا وذلك النوع هو الذي لا يستدعي بالادى غالبا كالضبع والنقاب كونهما  
 اما النوع الذي يستدعي به غالبا كالسد والنمر والعهد فلم يحرم ان يقتل بدها او ان شق  
 عليه في قتل قبل ان يعود عليه ولا يذهب عليك ان هذا التفصيل انما ينطبق على من شق  
 الش فبقي وقال فيجب عليه كجزء قبل ان يذبح ولا وجه له لان الكلام فيما عدا الفواق  
 المستثناة والذبح مطلقا اعتبارا بالجلد الصالح فان قيمة يجب اذ قل من حال  
 عليه دفعا عن نفد وقال ما ابتدأناه وذكرته على العلوة وتعلما على المناس ولو كان الحكم  
 دارا على نفس العقل لكان هذا التعليل مغلطه ويجب حصول كلامه مثله ما وصل هذا اذا ورد  
 في كلام صاحب الشرح يكون عجا ايضا وهذا التفصيل انما يقع في التخصيص بالذكر لا يدل على  
 نفى الحكم عما عداه فلا يبعد الاستدلال بما آتينا من ذلك في خطاب الشرح اما في الروايات فنقد  
 وما ذكره في الرد بان قول عمر رضي في هذا المثل غير ان خطاب الشرح لانه في الروايات فيدل ما ذكر  
 في رد بان قول عمر رضي في هذا المثل غير ان خطاب الشرح لانه في الروايات فيدل ما ذكر  
 واما الجواب بان الاستدلال انما هو بفعله وقوله رواية فيعيده فبعد على الصلابة لانه لا  
 على ما ذكر في غلظة مجرد اعلل القول المذكور وهذا لا يخفى ان يشترطه على ما قل فضلا عن ما حصل يتصدى  
 لشرح مثل هذا الكتاب لا عن دفع الادبي ولا من وعلى هذا قتل الحرم التعلل فانه يجب اجزا  
 على القائل وان كان يورث لانه انما يفيض بقتله يعني فضا التفت وطه اذا وجد ما على الارض  
 فقلنا ان كان عليه لانه موزونة فلان يكون ما ذكرنا في دفع المحقق اولى مرتب على شرط مقدر  
 قوله ولما كان ما ذكرنا في دفع المتوسم فالغنا في قوله فلا يكون الا فبصحة كالتالي في قوله ان

في



فقد جئنا بحسنا واحصا على ذكره تنسك بدلالة النص الوارد في القواسم الخمس وتسع  
وجود الاذن من الشارع في كل مكان اوتى كما لا يخفى بأنه لا يمتنع ان يتناول افعال لا يمتنع  
اجزاء سببه جملة العبد فلا وجوب لعبادة بالحال لان الحكم في الجمل لا يصلح ايضا على فاق  
ما ذكره منطوقا ومنه ما فاقهم بقى هنا حتى وميلون المقدمات القابلة مع وجود الاذن من الشارع  
لا يجب اجزاء محالة منقوضة بوجوب الكفارة على من ينقض العبد على العصية لانه بالاذن من  
الشارع على ما بين في موضعه ومع هذا وجب اجزاء محالة وهو الكفارة بوجوب اجزاء على من  
خلق راسه بعذر لانه ايضا بالاذن من الشارع فان وجوب اجزاء منه ايضا محالة ولكن  
دفع النقص ان يقال ان المراد من الاذن فيما ذكره الاذن مطلقا والوارد في الصورتين المذكورتين  
الاذن المعبد بالكفارة وهذا الفرق بين مورد الاذن المطابق ومورد الاذن المصيبة على  
الحرج لا يصح الكفارة على وجود الحرج بغير تفصيل ذلك لانه الاذن اذا كان لدفع الحرج لم يمتنع  
يكون مقيدا كما في صورة اكل الخنزير فان شرب الخمر فيها احواد وصورة العين وذلك ظاهر فان كان  
الاذن في مثل ارتفاع الحرج واذا كان لدفع حرج لزمه لا يصح كون مطلقا كما في صورة قتل  
السبع واما ما قلنا وتحتقير يعني تحقيق الجواب بان الاذن في الصورة المذكورة مقيد فلا يرد  
السؤال على ما ذكره النص لان بقا اجزاء من صاحب الحي ثابت بالنقص فلا يقاس عليه  
غيره لا يقال فليباح بطريق الدلالة لان الصورة في الصالح ليست كالضرورة في خلق الراس  
لان الاولى نافذة والثانية كثيرة فبعد تمام جواب لا يتحقق ما ذكره اولادنا فاعلمنا بعدنا  
لان قوله فلا يقاس عليه محل نظر لان الثبوت بالنقص لا يوجب ان يقاس عليه فلا يفي  
تمامه ذكر العبد المذكور وبانه لانه لا اذن من صاحب الحي فيجب للضمان لانه اتلف ما لا يعتد  
ولا يرد النقص بالعبد الذي صال بالسيف على شخص فقتله دفعا فانه لا يعين والاذن لم يوجد  
ما كذا لان عقوبة قد سقطت فاعلمنا خلاف الجمل فان فعله لا يقطع العصية ولما الملية تغيرت  
في الصورتين فمن ومن مالته العبد قطع بمجيء السبع فلهذا من قبل فقد دهم وان اضطر الى

الى مناصبه اي اضطر الى كل المصيبة فيه حرج في بعض نسخ نخصر القدرى لان الاذن مقيد  
بالكفارة يعني ان الاذن من الحي هنا مقيد وليس مطلقا كما لا اذن غير الاذن الثابت بقوله  
خمس من القواسم الحديث بالنقص يعني قوله فمن كان منكم مريضا او بذي من راسه فذمة  
من صيام او صدقة او نسك فانه وان ورد في الخلق لكن المعنى الاضطرار فاحتجناه ولان على ما  
قلنا فان قبل يعني على الحيوان الذي ذكره فيما سبق بقوله والاية نزلت في العذرة فان فية بها على  
الاحاق به دلالة والمراد بالبط يعني اداء القوم من البط المذكور في هذه المسئلة هو الذي يكون  
في المكاتب والحياض وقد عرفت بالبط الكسرى وكس من طسج بعدد الوطوح  
الناحية ومن وعلم ان المراد النص من المراد من القدرى فقد وهم لانه الوفاء اصل العلاقة  
فيعبر عن العواجن كالغنى واما البط الذي يصير في العواجن فانه يشبه ان لا يجوز للمحرم فلهذا لانه  
جملة العيود ولو خرج مما سدد ولا المسرة والفتح الوادى الذي كثر ريشه على جليفا  
بطي الهوى وانما سمي بالاذن صار ريشه كالسهم ويل يقال سددته اذا البسته سددت  
لان الوفاء سنان للفتح بخاتمة فلم يوجد فيه واحد القيد المعبرين في هذا الصدد  
ومن قول قدر تحليل صبا على وجوه الرد على المخالفين تنسك بقوله اكلهم متوحش  
بالصلح المحلقة نفس الرد لقوله انه الوفاء وقوله تنسك بطيانه نفس الرد لقوله لا يتسك بخاتمة  
وان كان بطي الهوى رد على قوله بطي الهوى يعني ان بطي الهوى متوحش فافوت في الطير ان  
فلا عبرة له لانه لا يحرم من حكم جنسه وقوله والاسيتناس عارض تفعل الرد لقوله ستناس  
فلم يعبر لان العبرة للمعاناة لانه دون العوارض وبما قرناه بين العصور في قول من قال و  
الاسيتناس عارض جناب لما كان حيث قصر جوابه فيه وشبهه اذ كونه الاخيار فيه لا يدل على انه  
يسن بصدد فان بالاسيتناس بحال الصيد كالاحل اعدته على الزكوة الاختيارية كما ان بالنقص  
الاحل كالصيد لعدم القدرة عليه بل وان لم يعبر بصيد الا باحد حكم الصيد فاما قال في الحرمة على الحر  
لانه يأخذ حكمه في حله بكونه الاضطرار لا عرفان بكونه الاختيارية قط بالحرر واذن الحرج ضدي



وكذا لو دخل الخلال في الحرم ذكر محمد في الأصل فترجيحة ميتة لاحقة بل حكاه وهذا اذا اجمع الصيد  
الذي ذكروه الحرم مع الميتة لكل الصيد الميتة عند أبي حنيفة ومحمد ذكره في المحيط وكانه اذا بقوله  
لا يحل كلها تغيب الحرم بكونه ميتة والافلا حاجة الي ذكره بعد الحكم بانه ميتة وقال الشافعي كل ما كان  
الحرم لغيره قال ما حسب المنظومة في قتال الشافعي لو ذبح الحرم صيدا لم يصير ميتا وصل الاكل فاما  
اذا ذكره في تخالف ذبح الحرم صيدا لا يكون ميتة عنده في قول الامة لا يحل للحرم القتال تناوله مادام  
محرما فان حل كل حي لغيره من الناس ما يستحب ان لا ياكل وهو عندنا ميتة لا يحل لاحد من الناس  
وهو احد فتولي الى هنا كلامه تعالى بهذا الا بان يكون لغيره في قوله تعالى لا يحل الا ان يبي تغلبه  
بقوله لانه عامل له فاستقل فعليه هو ان يكون لغيره متعلقا بغيره ثم ان موجب ان يحل له ما ذكره  
كما هو الظاهر من اطلاق عبارة يحل ح كنه مخالف لما نقلنا وما في البسوط حيث قال  
وقال الشافعي لا يحل للحرم القتال لغيره من الناس ويوافق هذا ما في وجوب الغرة الى ما ذكره  
المصنف على ما في الايضاح وقد عرفت انه غير قابل للاصلاح ومن ح في اصلاحه وقال ارجان  
يكون قوله لغيره متعلق بالنعلين تبعيا وتقدمه يحل لغيره ما ذكروه الحرم لغيره ويخرج نفسه من  
ذلك لان التقيد في الروايات مفيد بالاتفاق فان قلت تعليل هذا الراجح انما ان يكون صحيحا او لا  
فان كان الثاني لم يتم الدعوى وان كان الاول لزوم ان يحل لان الفعل قد اليه هكذا في نسخة  
وصوابه قد انتقل الي غيره الاكلال ولو ذبح حلال صيدا حل كل لحمه لم يبدل عليه ولم يشتر  
التي قلت التعليل صحيح ولكن لا يحل للحرم لان الدلالة اذا كانت محرمة فالباشنة لا تنقل  
عن الدلالة وان انتقل الفعل الى غيره حكما لم يكن سعيه شكرا لان موجب تقريره المذكور  
على تقدير صحة مبناه اعتبارا بقيد الحاجة اليه في المقام وهو ان يكون الذبح لغيره بل لا وجه  
لان التقيد في الروايات مفيد بالاتفاق على اعتراف به نفسه والعقد المذكور على تقدير فافاد  
يوجب ان لا يكون احكامهم كما ذكرنا ان كان الذبح لنفسه ليس كذلك وايضا موجب ان لا  
من ذلك على اعترافه نفسه ولا وجه لاجراءه على الاطلاق لما عرفت ان يحل له اذا قل غم بين

بين قوله التعليل صحيح قوله ولكن لا يحل تناقضاهم لان موجب صحة ان يحل على ما بينه نفسه وبما حكاه  
ان يصلح العطار ما فيه الدهر وما ذكرناه وان في رد كلام ذلك القائلين في ما قبل في  
شرح قول المصنف ان ذبح الحرم بغيره يحل لذلك لغيره ومن المصنفين شرح الكتاب في  
تعلق قوله بغيره يحل وقال في توجيه التعليل لا يحل القتال وحل لغيره لم يزل الشرح على ما لفظ  
بل لغيره فصار على ما لفظه شرحه وان لم يقصد هو ذلك فاستقل فعليه ليعمل ليسوا ذبح لاجله  
او لغيره ولم يدان موجب انتقال فعله الى غيره ان يحل القتال ايضا وان موجب ما ذكره ان يكون  
التعليل سلكا لشيء تعليل غم ان ما ذكرناه ما ينبغي في رد كلام سبي الاول برده على ما ذكره  
هذا في ايضا ولنا ان المذكور يعني ان شرط اكل الذبح الشبه في المعبر عنه المذكور وهو  
لم يوجد فيما ذكرنا لان ذبح الحرم الصيد بغيره مشروع وهذا غير عند النقل في قوله ولا تغتلبوا الصيد  
وانتم حررتم دلي على عدم مشروعية النهي المذكور كما تعرف في موصفات النبي من الافعال المحسنة في  
المشروعية ايضا وانما حررتم ذبح الصيد يعني فيه لا في الحل وبما هو انما نصار كذبح المحجوس في غيرهم  
بمعنى قوله لا في المذبح وذاك كسب يكون فكذا كذا كذا بهذه التفسيرين ان قوله كذا كذا المحجوس  
استدراكا الي وجاهه والتفريع اما قيل في تقريرنا في الكتاب ولنا قوله وحررتم عليكم صيد  
ما دمتم ما بيان ان الله تعالى اضاف التحريم الى الصيد واضافة التحريم الى العين تدل على  
عدم المحلية كما الى الصيد واضافة التحريم الى العين تدل على عدم المحلية كما في قوله تعالى حررتم  
عليكم ما بينكم والذبح المشروع هو الذي يوجد في الحل وهذا لما لم يبق الصيد محلا لاجل  
التحريم اليه صار ميتة لم يحل تناوله لاحد بعد ذلك للحرم والاخلال ولان الحرم بالخلال  
حرام جرح عن اهلية الزكوة قال الله تعالى لا تغتلبوا الصيد وانتم حررتم فاما لم يكن الفاعل حلالا  
لذلك والصيد محلا لاجل صار المذبح ميتة كذا كذا المحجوس وقايله لم يدان الصيد لو لم يكن  
محلا للزكوة لم يكن محلا لاجل الخلال وكذا الامم لو لم يكن محلا للذبح لما حلت للاب ومشتا وقم  
الغفول عن ان قد عليكم في الضفين المذكورين صرفا بانه اضاف التحريم الى العين في الغيرة

قوله لا تغتلبوا الصيد  
قوله لا تغتلبوا الصيد  
قوله لا تغتلبوا الصيد



والبيان من جهة اخرى لا عينه ثم انه لم يصح قوله كذا في المحرم ايضا لما عرفت انما هو المذكور فانه  
 يكون من وجهين موجب تغير هذا الحكم على ما تقدم هو ان يكون في نجاسة الغير غير اذنه  
 فلا يحل اكله لانه ايضا حرام مع انه ذكوة فيحل اكله ونجاسة وورود هذا النقص للحلل في قوله  
 وهذا فعل حرام فلا بد من اصلاحه بتبديل الحرام بغيره المشروع كما هو في مقتضى سباده  
 اجاب عن النقص المذكور بما تحريره ان نجاسة الغير غير اذنه حرام كمنه مشروع لانه منهي  
 لانسفي لوجود الاهلية والحلية والنهاية من الشرع وعية على تعدي في محله والمانع لكون الذبح  
 ذكوة انما هو عدم المشروعية لا الحقة فلم يكن واقعا على نجاسة ووروده وهو فاعل في  
 قوله وهذا فعل حرام حيث اجاب بما مبناه على اصلاح ذلك لخلل فائق وهذا اشارته الى  
 التفرع الواقع في قوله فلا يكون ذكوة ومن وهم انه اشارته الى كون ذبح المحرم ما انفك  
 وهو ثم انه لم يتغير على وجه هذا حيث قال في حق ما صار ذبح المحرم الصيد حرام لان الذبح اذا  
 مشروعا يقوم مقام المني في بين الدم واللحم فحل المذبح وان لم يكن الذبح مشروعا  
 لا يقوم مقام المني بين الدم واللحم فلا يحل المذبح ولم يدان التعليل الذي ذكره بقوله  
 بان الذبح ليس للمحل كصبه الطون فتأمل لان المشروع هو الذي قام مقام المني  
الدم واللحم يعني ان المحرم هو الدم لم يفسوخ فلا يمكن التمييز بينه وبين الدم قطعاً فالشأن  
 بعض الافعال مقام التمييز وهو الفعل المشروع وتوضيح ان الدم المشروع هو  
 المحض اللحم فاذا زال الذبح المشروع حل كل من زواله بالذبح ربما يكون وربما لا يكون  
 وهو امر حقي فاقيم الذبح المشروع وهو بسبب الظاهر مقامه تيسير الغياض وبعده  
 اعتبر وجود الذبح المشروع سواء وجد الكثير او لم يوجد لا يري الى الحكم او التناهي  
 اذا ذبح الشاة ولم يسيل الدم اصله يحل واذا ذبح الجوزي وسال فلا يحل فيقدم  
 لما عرفت انه على خلاف القيلس فلا عام غيره مقامه ما لم يري في حق اهل وهو لو كان اهل  
 عدم المني بينه وبين المحض ومن قال والذبح الذي قام مقامه في مقام المني المذكور

قوله في قوله فلا يكون ذكوة ومن وهم انه اشارته الى كون ذبح المحرم ما انفك  
 وهو ثم انه لم يتغير على وجه هذا حيث قال في حق ما صار ذبح المحرم الصيد حرام لان الذبح اذا  
 مشروعا يقوم مقام المني في بين الدم واللحم فحل المذبح وان لم يكن الذبح مشروعا  
 لا يقوم مقام المني بين الدم واللحم فلا يحل المذبح ولم يدان التعليل الذي ذكره بقوله

المذكور معدوم منها لان المقيم لذلك هو الشرع ولم يقيم بهما حيث اخرج الصيد من الحلية  
 بالنقص بقوله وجرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما كما قال حرمت عليكم ان تأكلوا مما قتلوا فخرج من حكمية  
 النكاح فقد اخطأ في قوله حيث اخرج الصيد من الحلية اهـ لما عرفت ان ذلك لا يخرج  
 الاحرام عن الاهلية لا لاخراج الصيد من الحلية عند أبي حنيفة وقال لا يس عليه انما اكل  
 هذا الخلاف فيما اذا اكل من الصيد بعد ما ذبحه اذ لم يبق عليه صاحب النكاح حيث  
 قال في مقالة النعان ويعوم المحرم ايضا ما اكل من بعد ما ذبحه اذ لم يبق عليه صاحب النكاح حيث  
 اجزاء داخل ضمان اما اكل في ضمان اجزاء بالاجماع وبصرح في المختلف وقول الشافعي  
 كقولهما كذا في الايضاح الا ان ما ذكره الامام القدوري في شرح مختصر القدوري الكفر  
 بخالف هذا فانه قال فيه واما اذا اكل من المذبح قبل اذ ذبحه فله ان ياكل من هذه المسئلة  
 ويجوز ان يقال يجب فيه اجزاء مضافا الى القتل ويجوز ان يقال انما يتناول من هذا القليل  
 بين من ذبحه ما قيل في بيان قول أبي حنيفة يفسخ سواء اذ ذبحه المذبح قبل اكله ولا غير انه  
 ان اذ ذبحه من اكل على حدته بالغامع وان لكل قبله دخل ضمان ما اكل في ضمان الصيد  
 فلا يجزئ في بانه اذ ذبحه حيث لم يدان المذبح انما ياكل القليلة اياها زيادة على اجزاء التوا  
 بالقتل والا فلا ينظم اختلافه لان خلاف الاماين فيه لا في ايجابها مطلقا لان كانت  
 على اجزاء او داخل فيه ان حرمة باعتبار كونه ميتة وباعتبار انه مخطور احرامه يعني ان  
 حرمة تناول المحرم الذبح باعتبار امرين احدهما كون المذبح ميتة والثاني كونه مخطورا  
 احرامه وكل واحد من الامرين المذكورين معتبر في المنع وتناول الميتة ان لم يوجر اكلها  
 لكن تناول المخطور يوجب لان احرامه هو الذي اخرج الصيد بانه ان احرامه هو الذي  
 اخرج الذبح عن اهلية الذكوة فصار احرامه على عدم الاهلية وعدم الاهلية على حرمة الذبح  
 فاصح حرمة هذا المذبح الى احرام الذبح بواسطة لان الحكم يضاف الى علة العلة  
 كما يضاف الى العلة حالي عرفت في شره القرب فلما كانت حرمة المذبح مضافة الى احرام



الذبح وجب بتناوله اجزاء وبهذا البيان تبين انه لا حاجة الى التعرض لخروج الصيد عن  
حماية الذبح وما قرناه في كتابي تبين انه لا وجه لفته كرو من قال في بيان مرد الخس ما  
ذكر ان حرمه تناول باعتبار كونه ميتة وكونه ميتة باعتبار خروج الصيد عن الحماية وخروج الفخ  
عن الاهلية وذلك باعتبار الاحرام فكانت الحجة مضافا الى الاحرام بهذه الوساطة  
فكان متناولا لخطو احرامه يجب عليه اجزاء لم يجب حيا رجوع احد الاعتبارين في حرم  
التناول الى الآخر قال في فسخان في شرح اجمال الصغير انه تناول لخطو احرامه لان قتله في الخطو  
الاحرام ومعلوم ان المقصود من الفعل تناول فاذا كان ما يتصل به الى المقصود مخطو  
احرامه موجبا عليه اجزاء فانه هو المقصود وكان ولي الى هنا كلامه هذا يخرج في عدم رجوع ذلك  
الاعتبارين الى الآخر فتدبر مخلاف حرم آفة لان حرمه هذا المذبح بوجوب كونه ميتة فحجب  
لعدم احرمته من جهة احرامه لان تناول ليس من مخطو احرامه وبخلاف تناول الفخ  
واجزاء والشجر بعد اداء اجزاء حيث لا يجب اجزاء ولا يحرم ايضا الاستغناء هذه الاشياء  
عن الذكوة فلم يتبق مخطو الاحرام وما ما قيل ان وجوب البيض ليس لانه بل لانه  
انه اصل الصيد كما ذكرناه وبعد ذلك لم يبق هذا المعنى فليس بذلك لانه مقتضى  
بوجوب اجزاء في لحم الصيد لانه لم يبق لصيد بعد الذبح ومع ذلك يجب اجزاء باكله فالوجه  
ما قدمناه فلم يجب فيه ما شئنا بتناوله لابقى في هذا القام موضع كلام وهو ان اجباية على الاحرام تنجب  
الكفارة دون القيمة فينبغي ان يقال يجب الكفارة كما قال اعطاء فلو قيل القيمة كما كفارة قلنا  
القيمة لو كان بطريق الكفارة لما وجبت باكله لان الكفارة في القتل سبب انزاله الى الموت  
بالاحرام والمحرّم ولا انزاله بعد القتل باكله ولهذا لا يضمن قتله اكله اذا اصطاد سباعا جلد  
فدخول استعمال جلده ويمكن ان يقال في دفعه لانه لو كان وجوب القيمة بطريق الكفارة لما وجبت  
بالاكل قوله لان الكفارة لا يسلم ولكن لانهم اخصا وجوب الكفارة في سبب المذكور فانه  
لا يلزم من كون الكفارة في القتل بذالك سبب ان لا يكون الكفارة في صيد المحرم الاه اصطاد

حلال سواء اصطاده لاجل المحرم او لا وباعتبار هذا التعليل فتفاوت من الاطلاق الباقى بعد  
القيدين المذكورين بقوله اذ لم يدلل المحرم عليه ولا امره بصيده انظم قوله خلافا لما لاكت وفي البرقع  
خلافا لما لاكت في قول خلاف لما فيها اذا اصطاده لاجل المحرم مع سبق كلامه وما قرناه تبين  
العقود في تفسيره من قال يعني بخبر امره وكذا لم يجب من قال يعني ان نوعه ان يكون الاصطاد  
سواء امره بذلك او لم يأمره لما عرفت ان خلافا لمخصوص الصورة الثانية ثم ان خلافا لمخصوص ما اذا  
ذكر بلسانه ان اصطاد لاجل المحرم لان هذه التعيين اقوى من التعيين بالنية الثاني بالذكر  
في تفسيره اذ حتى يعلم الحكم في الاقوي والثاني من القامرين في تحرير الكلام وتحرير الاحرام في هذا  
القام من قال علم ان الحلال اذا صاد صيد الحلال المحرم كذا لم يصده باذن المحرم وعندنا  
لا يجوز له اكله صاده لاجل المحرم وان لم يكن باذن المحرم فان كان حجة ان يقول ان ذاك  
المحرّم عليه ولم يصده بامر وعندنا لا يحل له اكله صاده لاجل المحرم وان لم يكن بامر  
ولا بد لانه عليه قوله لم يمس لولا الحديث بهذا العبارة غير ثابت بل الثابت على رواية ابودود  
والترمذي والشافعي عن جابر رضي الله عنه الصيد حلال لكم وانتم حرّم مالم تصدوه او يصادكم هكذا  
بالاغتيا ايضا ودون البرقع والتسكيد بالاك لا يخرج يكون معطوفا على الغيا وهو ان ياكل  
الغاية تقديره حلال لكم وانتم حرّم ان يصادكم غا التمسك به بارواه الترمذي وصاحب السنن عن جابر  
رضي الله عنه العبارة صيد البرك حلال مالم يصده او يصدكم اذ يحرم قوله صيدكم معطوفا على  
الغاية فيتم الاحتجاج به فالمص لم يصيب في اسناده التمسك بالحديث الذي روي فيه ايضا  
بالاصطفا على ما لاكت لما عرفت ان حرام التمسك بالقراب ولنا ما روي ان العجاجة رضة وذلك ان  
محمد بن الحسن روي عن ابى جعفر عن محمد بن المنكر عن عثمان بن محمد عن طلحة بن عبيد الله قال قال  
لحم الصيد باكل المحرم والنبى عن جابر ما روي عن ابي جعفر عن عثمان بن محمد عن طلحة بن عبيد الله قال قال  
فقلنا في لحم الصيد باكل المحرم فانه باكله اخرج باقى النار ولا يذهب عليك انه لا يصلح الاحتجاج به  
لانه عدم كما سكت فيه عما شرطه ما لاكت كذلك سكت عما شرطه احتجنا بالاحتجاج الى التناول والشرط

انما هو المحرم



عن الظاهر بالتعبيد تام بالظن وكذا ما روي بوجوه الطحاوي بسنده ابي عيسى بن محمد عن  
عمر بن سلمة عن رجل بن بكرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا ينجس من لم يمسسه الله  
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يمسح صاحب فخا البهري فقال يا رسول الله هي مني فكلوه فامر  
ابا بكر رضي الله عنه ان يقسم بين الرفاق وهم محزون لا يصح له ما ذكرنا في الحديث الاول بعينه فمن  
وهم ان فيه دلالة على ان صيد الخلال محل التحريم اذ لم يكن باذنه فقد وهم نعم حديث ابي قتادة رضي الله عنه  
على ما روي في الصحيحين وغيرهما من الكتب الستة صاحب الاحتجاج به حيث قال لم استكم احدكم  
ان يحل عليه ما امر الله بالاقفال فكلوه اذن ولو كان من الموانع ان يصاد لهم لظفر في سلك السال  
عنها وهذا من قبل الاستدلال سكونه في مقام الحاجة الى البيان قال صاحب الاستدلال  
تاخير البيان حادثة وقت الحاجة الى البيان ومن وهم ان مراد المص ما ذكره هذا الحديث فقد تم  
اذا ليس فيه العصابة رتبة تذكر والحمد لله العبد في حق المحرم فقال لم لا بأس به فقد عرفنا ان  
الحديث على ما روي في الآثار فامرنا بالكل والامام تماري يعني في قوله عدم اوصاد لاهام عليك  
جواب عن تمسك المخالف به بالعرف عن الظاهر بتفقيبين الحديثين فيعمل على ان يهدي الى الصيد  
دون اللحم لان تملك الصيد فما يكون فيما اذا اهدي الصيد الى المحرم الا فيما اذا اهدي الى اللحم لان  
اللحم ليس بصيد حقيقة فيكون موجب الحديث حرمته تناول الصيد على المحرم لاحتمال وقوعه على اللحم  
تأخر فيه فان قلت ليس فيما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه اهدى الى رجل حمار وحش فزدهم فقال  
ما بناه ولا كنا حرم ولا له على حمة لحم الصيد ايضا على المحرم قلت ذلك مطلق لان الترمذي قال  
في جامعه هو غير محفوظ اما ما قيل له هذا روي البخاري في الصحيح بسنده الى ابن عباس رضي الله عنهما  
بن حماد البجلي انه اهدى لرسول الله صلى الله عليه وسلم حمارا وحشيا وهو بالابواب وولدان فزده عليه  
فلما راي ما في وجهه قال تانم ودعيتك الا انما حرم فعلهم حجة ان ما كان عضوا للصيد بل كان الصيد  
بعينه فنظروا فيه فان الدلالة في الحديث انما على ان ما اهدى في الاول محل الصيد لا بعضه فلو  
لاحتمال التعمد في الحادثة ثم ان التعليل بقوله وهذا روي البخاري في الصحيح في غاية السعابة كما

كما لا يخفى على من جليل على السلامة او معناه اي معناه ما روي ان يصاد بامر يوفى بين الناس فلا  
يصلح منكم الخائف ثم يشترط عدم الدلالة اي بشرط المص في اللبن اتباعا لامام القدوري  
ومن حاول اي شرط القدوري لم يصب وهذا اي اشتراط ما ذكره تنقيصا على ان الدلالة من  
المحرم حرمته بناء على ان المفهوم حجة في الروايات بخلاف وقالوا فيه اي في شيئا قالوا في شرط  
المذكور روايات في رواية اعتبر وهو اختيار الطحاوي وفي رواية لم يعتبر وهو اختيار ابي عبد الله  
لجوابي وقال القدوري هذا غلط واعتد على رواية الطحاوي ومن قال وفي رواية في شرط عدم  
الاباحة الاكل وايقان في رواية تحريم وهو اختيار الطحاوي وفي رواية التحريم وهو اختيار الجرجاني  
لم يصيب في حتمه وكيف وقد اخرج الكلام عن سنن الانظام كما لا يخفى على ذوي الافهام وكذا لم يصيب  
من قال اصحابنا المتأخرون فيه روايات قيل يحرم وقيل لا يحرم حيث حرف الغير عن الظاهر وعلى  
تقدير العرف في ما ذكره كان حقه ان يقول في لحم صيد حتى ينظم الكلام ووجه حديثه ان  
قال الشيخ الامام شمس النائية اعملاق من استاده القاضي الامام ابي عاصم العامري وهو كان  
يدرس سلك الدلالة وينال منها ويقول ان الصيد يحرم على الخلال بدلالة المحرم وكان يفتي فيه و  
استدل بقوله من حل شئ ثم حل اعنته فقلت ان الرواية محفوظة ان الصيد لا يحرم بدلالة المحرم  
فاحضرت رواية الزيات في ذلك كذا في من هاتين ان الاعتماد على رواية الجرجاني والقدوري  
لم يصيب في تحفيضة آراءه وفي روايته يتصدق بها على الفقهاء سوى الوصول والفروع ولا يشترط  
الاسلام ولا يفر صيد ما وجد التمسك بان تغير ما حرم من بالهني على المص وجها فلهذا ما بالظن  
الاولي فوجب اجراء بقوله وقال نقاة القياس لا ينبغي فيه ولا يعيد حلالهم فان قيل الصيد كما استحق ان  
بسبب الحرم فذلك مستحق بالاجرام فاذا قل المحرم صيد المحرم ينبغي ان يجب عليه كفارتان وليس  
كذلك قلنا ذلك يتحقق القياس ووجه ما ذكره صرح به في الايضاح وانما لم يجب ابي حدي كلفارتين  
استحسانا ووجه الاستحسان ما ذكر في شرح الطحاوي ان حمة الاحرام اقوى لان المحرم يحرم عليه  
الصيد في العمل والحرم جميعا لانه معارض بثله وهو ان المحرم يحرم فيه الصيد على المحرم وغيره بل لانه



يحرم البس في التطيب للجماع دون الحرام لا يستنج ما دونه ومن قال باستنج الا فتوى ضعيف  
يصيب التعبد عن حرمة الحرام بالاضعف كما لا يخفى ولا يجزئ الصوم هكذا في الاصل وقال القاضي  
في شرح مختصر الطحاوي ان حكم صيد الاحرام الا انه لا يجوز فيه الصوم وقال القدوري في شرح مختصر  
الكوفي ان الطعام يحرم في صيد الحرم ولا يحرم في الصوم عند اصحاب الثمثة وعند زفر بن يحيى  
وبأخذ الشافعي فاشبهه بغيره من الاموال وشجر الحرم والجماع انها ضمان الحلال لا جازا الفصل  
وهذا يعني شبيهه بما ذكرناه ايضا ضمان الحلال والواجب على الحرم بطريق الكفاية جوابا  
دخل مقدر حاصل ان يقال ما الفرق بين الواجبين المذكورين حتى جازا الصوم في احدهما دون  
الآخر وتقرير جواب الواجب على الحرم بطريق الكفاية لانه جزء فاعمله لان الحرام باعتبار  
فيه وهو الاحرام ولهذا قلنا اذ قتل الحرم صيدا واحدا والواجب على الحلال بطريق العدة  
لانه بدل فانما على كل من وصفه لامن والصوم يقتضيه جزءا لا الفعل لضمان الحلال  
اي ضمان ما يقع عليها العدم المانعة لا يقال لو كان الواجب على الحلال ضمان الحلال لوجب على  
الصبي والمجنون والكافر اذا استهلكوا صيد الحرم وليس كذلك لاننا نقول ان لو كان  
ضمان الحلال كمن فيه معنى الجزاء ولهذا الواجب لئلا صيد الحرم فقلته في بده حلال اخر يجب على  
كل واحد منهما ضمان كامل لان كل واحد منهما المتضمن جزءا واحدا بالاضافه لغت لامن و  
الآخر بالاعراف حقيقة ولما كان فيه معنى الجزاء لم يجب على من ليس بهل للعقوبة وعلى  
من ليس بهل للعبادة لان الجزاء دائر بين العبادة والعقوبة وانما يلزم جزاء واحدا قبل  
حلالا ان صيدا واحدا في الحرم لا اتحادا لجهة لا يقال ان ذكر سابقا انه يودي في ضمن اداء جزاء  
الاحرام اذا قتل الحرم صيدا الحرم صيدا لحي على كون الواجب على الحلال ضمان الحلال لانه  
لا يودي في ضمن جزاء الاحرام كما اذا قتل صيدا مملوكا لان ذلك فيما يكون الجزاء ضمانا لوجوه  
وفيما نحن فيه ليس كذلك لان الواجب فيه بآراء الفعل تدته والواجب لآراء الحلال  
للعبد ولا يمكن ان يقتضي بما يتد للعبد لا الفقار اعتبارا بما وجب على الحرم هذا لان كل واحد

في شرح مختصر الطحاوي

في شرح مختصر الطحاوي

من الجنان يجب حقه انه يتم بحرمي للصوم في حدهما فيخفى ان يحرم في الاخر ايضا والفرق  
بين ما ذكرناه وبين ما صحه للقياس المذكور لبيان الفرق بين التمسك بالمعنى على  
الوجه الذي قرناه انما تعينه روايتان في احدهما لا يجوز لانه يشبه ضمان الاموال فلا يتأدى  
الواجب بارادة الدم بل الصدق بالانتم شريطة ان يكون قيمة الدم بعد النجس مثل قيمة  
الصبي فيخبرني عن الاطعام لانه لا مدخل للاوقات في الغرامات فان سرق المذبح عاهدا  
كما كان وفي الاخرى يجوز لانه اخذت من اهل الجليل كمن يشبه ضمان الاموال كما قلناه وشبه  
ضمان الاحرام لانه وجب حقه انه يوفى ما من الشبهين حفظ علم بحرم الصوم بالنظر الى شبه  
الاول وجازا الهدي بالنظر الى الشبه الثاني فيرشد طان يكون قيمة قبل النجس مثل قيمة  
وان سرق المذبح ولا يذبحه لانه الهدي تدته والارادة طريق صالح شريطة ما يجعل المال  
خالصا تدته القيمة الصدق ومن دخل الحرم بصيده وهو حلال لا بد من هذا القيد لان الحرم  
يجب عليه الارسال في الحلال ولا يتوقف وجوبه على دخول الحرم ومن لم يجد الحاجة الى هذا  
القيد ثم شبه خلاف الشافعي بقوله ثم قال في بيان فان في الحرم لا يتوقف وجوب  
الارسال على دخول الحرم فانه يجب عليه الارسال بمجرد الاحرام بالاتفاق وما فهم ان  
موجبه الاحتياج الى القيد المذكور في تقييد اصل المسئلة لاني تمشية الخلاف المذكور  
اذا كان في بده حقيقة ذلك لانه لو كان في رجله وفي نفسه لا يجب الارسال بالاتفاق  
الشروع لا يظهر في مملوك للعبد ولهذا لا يشترط حرمة الحرم في التجار التي يتبها بالنسبة  
الحرم قلنا هذا تعليل في مقابلة النص على ذكره المصنف قوله انما حصل في الحرم انما كانت  
اليه على من منعوض بما احرم وفي بده صيد فانه يجب ارساله بالاتفاق وبما اذا احرم وفي  
بده صيد فانه يجب ارساله هذه والصيد مملوك فيها والاعيان لا يشترط فيها في احرام  
عند اذا صار هو من صيد الحرم قال في المبسوط فان كانت غاصا صيد الحرم بغيره فيكون شل  
اشترط في الحرم بفعل العباد ولا يشترط هناك بقطعة فلتا يشترط في فعل العباد وليس محل لان

في شرح مختصر الطحاوي



فيه حرمة الحرم كما في نيل الحيوان لا الهي كالبق والخنزير واما الصيد بما كان او مملوكا فهو محل الابتناء  
 فيه حرمة الحرم بارونا يعني قوله في حديث طويل لا يضر صيد ما كان باعه يعني ان باع  
 الصيد بعد ما ادخله الحرم سواء باعه فيه او في الحل او على الاول لا يضر بيع هذه المسئلة على المسئلة  
 الباقية وتوقف على وجه التفريع باذن تقدم وعلى الثاني لا يطلق رد البيع اي يجب عليه  
 فسخ البيع واسترداد المبيع لان بيعه فاسد والبيع الفاسد سمي الفسخ حاله في  
 ولا يجوز تأخيره ولهذا قال قد انا فدا البيع فلا عوق في المسئلة الباقية بل يرد البيع اي يجب عليه  
 دفع البيع ترك لارسال هذا هو الوجه ويرى بغير وجه التصدير باداة التفريع واما الذي ذكره المحقق  
 فلا ينافي بكونه هنا لانه يمتنع عند في المسئلة المختلفة وهي ان الخلا لا ان لو تباعا وما في  
 الحرم والصيد في الخارج عند ابي حنيفة وعند محمد لا يجوز لانه ممنوع من البيع تعرض وله  
 ان البيع ليس تعرضا لحرمانا يظهر لانه سدا عما يمنع عنه الا ان يري انه لو اهرم به بوجه  
 لا يضر في البيع دون الامر به وانا وجوب فسخ البيع واسترداد المبيع فعلى تقدير عدم تعدد  
 استرداده ولهذا قال ان كان قايما اي ان المبيع قايما في اليد المشتري واما اذا تعدد ذلك  
 سواء كان به ملكا او بغيره المشتري ومرد المص من العوت في قوله وان كان قايما  
 فعليه ان يرجع المص كما ذكره المص لما عرفت في هذا بل لانه وجب عليه ان يرد المص  
 باعه وتعد عليه ذلك فكانه انما غيب عليه الضمان كما ذكر في البدائع واذا عرفت هذا  
 ووقت علي فدينه القال والقييل فقد ظهر له ان من سكت هنا وهو في صدق ما في الكفا  
 من موضع الحاجة اليه او كسفى بغيره لظاهره كان واقعا عند الباب غير واقف على ورايها  
 ولقد اصاب من قال قوله نعم المقال في الزوايا خبايا وفي الرجال تبايا وكذا بيع الحرم الصيد  
 من الحرم او حلال بيع الحرم الصيد سواء كان من الحرم او من حلال باطلا لانه لم يملكه على  
 يائي بانه فالتشبيه بينه وبين السابق وهو فاسد باعتبار اشتراكهما في الحكم والقياس  
 على ما نبه عليه بقوله لما قلنا ان المثلث قوتى من المثلثية به او في بعض محرمات الصيد انما قال

قوله في الزوايا خبايا وفي الرجال تبايا

قال في بعض محرمات لانه اذا كان في يده حقيقة يجب لارسال اتفاقا ولهذا قال الثاني في صورته  
 النزاع حيث قال فصار كالموكلان الصيد في يده واما الاشارة بالقياس المذكور في المسئلة  
 الوفاقية فلا يخفى بعد ما ونا ان العجالة لا تخفى ما في بعد هذا القليل من العتق حيث لا يشك  
 تمام المدعي لاختصاصه بالصورة الاولى وفي بيوتهم صيود من جنس الوحش والطيور  
 ومن خصها بالثانية قابلا اراد بالصيد نحو الصقر والاهن والدواجن نحو الغزال لم يمس  
 كما لا يخفى ودواجن بني جرجاجين وهو الذي يعود للمكان والفد ومنه قوله لم يعبر داجل ان كان  
 وشاة داجل ان كان ميقما بالبيت لا يري ومن قال من تولم يعبر داجل ومنه داجل في  
 اخطاري حيث ان يعبر بالواقع وبذلك جرت العادة العائنية اي استمرت العادة الشائعة  
 بين المسلمين على انهم يحرمون وفي بيوتهم ومنه لاهم صيود دواجن وعادتهم اذا عتقت  
 عتقت لان ما بالملكون حاشا فهو عندنا حرم ولا يجتمع الا على الضلالة فانما قلنا  
 اذا عتقت اذا عتقت لعادة المحضصة بطبيعة كما لا عجرة للعرف الخاص سبلة وهذا ليس  
 باجماع مصطلح سواء كان لانه عبارة عن اتفاق المحققين في عدم حكمه شرعي لما لا يخفى  
 به بعد ومنه على ما اشار اليه بقوله وفي كل واحد من الحجج فلم يصب من قال وبذلك جرت افعال  
 الامة التي يؤمنون بها انصارا راجعا فعلا وهو من قوتى الحجج الشرعية ولان الواجب ترك التعرض  
 دليل اخر عام شامل للصورتين المذكورتين فيمن اجاب عن تمسك المخالف وهو اي في الصورة  
 المذكورتين ليس تعرض من جهة اي من جهة الحرم لانه في احدهما محفوظ بالبيت وفي الاخرى  
 بالقص لانه اي بيشته لا يخطئ بيده والتعرض لما يكون بيده كحقيقة بتقريره من نفسه لانه  
 ح يصير عوقا لا بالبيد كحقيقة لانها لا ترون في المراسل فدل ذلك على ان الاسكان بالملك  
 ليس من التعرض المحظور في شيء وهذا ما ذكره بقوله غير انه في ملكه ولو اكرس في غارته فهو على ملك  
 كما كان لان البيع اذا ملك لا احرار لم يخرج من ملكه لتسبب ابياته بل هو حرام الا ان يرسى العلف  
 او يرسى لفساد اخذه ولا يعبر ببقاء الملك والالتزم اجماع ارسال ولم يرسل وقد دل على ما ذكر

قوله في بعض محرمات لانه اذا كان في يده حقيقة يجب لارسال اتفاقا ولهذا قال الثاني في صورته

قوله في الزوايا خبايا وفي الرجال تبايا

قوله في الزوايا خبايا وفي الرجال تبايا

قوله في الزوايا خبايا وفي الرجال تبايا

قوله في الزوايا خبايا وفي الرجال تبايا



انما يحرم عليه التفرغ للصيد بحرم على الطيب لبس المحيط فلو لم يلزم من اخراجه من ذلك  
مكروه وقيل ان كان القفص في يده لم يزد ارساله الى القفص بالصيد كالحقة للذرة ومكس الحقة  
تمسك للذرة قال فخر الاسلام وسئل القفص ان يخرج حتى يخرج من جامع الصغير  
ويستوي ان كان القفص في يده او في رحله وقال بعض مشايخنا اذا كان القفص في بدن  
لزمه ارساله لكن على وجه لا يضيع وقال بعضهم لا يلزمه ارساله لانه بمنزلة ما اذا كان في بيته  
وفي العوايد الظهيرة لفظا بالجماع للصغير للصيد والشهيد وغيره وجل احرم معه قفص في صيد و  
قوله مع قفص يحمل انهم اوجبه معه في يده ويحتمل ان اراد ان مع خادمه او في رحله فكان القائل ان  
يعول ان كان محرم في يده ينبغي ان يرسله لان القفص يحل مكانه كان الطير في يده الا ان يربط  
غاصبا للطير بغير القفص والقائل ان يقول لا يكون الطير في يده وان كان الطير القفص في يده  
فلما يلزم ارساله فان الحب اذا حمل مصفا في غلافه لم يكره ولم يكن ذلك كاخذه المصنف بيده  
بلا غلاف كذا ذكر الفقهاء بوجوه وذكر عن استاذه ابي بكر العثيمين لا يلزم ارسال  
سواء كان القفص في يده او لم يكن لكن لا على وجه لا يضيع بان يرسله في موضع يمكن اخذه بغير  
شاة لان اضاة المال من غير ما من قال ان يترك في بيته فكانه غافل عن شئ من المال المحرم  
الذي لا يشاء له ومن قال او ودعه عند ان فكانه غافل عن يد المودع يد المودع فان حاص  
حلال صيد احرم فارسله اذ من يده غيره صدره باداة التفرغ لاساكل من الممكن المذكورين  
بقوله يفتنه هذا الحي جيفة وقال لا يلزم على التقدم ما ابتداء الاول فعلى ما عرف كما سبق من ان الملك  
المستحرم لا يرد الى احرامه واما ابتداء الثاني فعلى ما ذكر من وجوب ارسال الصيد على المحرم لان  
امر بالمعروف والنهي عن المنكر يعني افعاله واكرهه فبمنزلة هذا لقول الله تعالى لا تسئل  
ما فعله حبة فدية لان ارساله كان واجبا على المحرم المذكور حتى تامة وتولاها على المحرم  
لقوله ولا تمنع من الحي المحرم لقوله ولا تمنع من الحي المحرم لقوله ولا تمنع من الحي المحرم لقوله ولا تمنع من الحي المحرم  
اولى وامن ولا تمنع من الصيد بالذلة لانه كان حلالا لا وقتية وهذا اي ومكنه ما كاله اذ ارسله

ثم حل فوجد في يد غيره مكانه الاخذ منه بخلاف اذا اخذه محرما ثم حل امره فوجد في  
يد غيره لا سبيل لعليه واذا عرفت ان مداره ما ذكره على ثبوت المكث في الارواح عند في التنازل  
دخل يكون المكث الثابت محترقا وقد عرفت على ان جعل المسئلة الاولى وسبلا على انه ملكه لمكانه  
لم يصح ملكا محترقا احترز به عن ملك غير محترم كملك المسلم فانه لا يلزم الضمان بالرافقة من جملة  
الكسب بل الامان اليقين عليم ولا مكان قوله هذا مستقنا للجواب عند كان المناسب ذكره عند  
تقريره كما ذكر من قال لانه امر بالمعروف ونهى عن المنكر كمن اراق خمره لم يمس  
قال في شرح القول المذكور احترزا عما اخذه المحرم فانه لا يمكن الصيد فكانه غافل عن انه لا  
حاجة الى الاحتراز عما ذكره في تقييد المكث بالمحترم بل يقول لانه اذا عا ذكره تقييد الاخذ بالمعروف من  
جمله على العمود وهو الاخذ حال كون الاخذ حلالا لا بقوله ملك الصيد نعم الحكم في الصورة المذكورة  
خلاف هذا والمصنف يستنبط على ما يتبينه من اذنه فلا يسطل احراما به احترزا من حقان  
يقول كما قال غيره ولا يسطل لعدم تغرعه والواجب عليه ترك التعرض جواب عن تمسك الاماين  
تقريره ان العاجب عليه رفع يده ولورفع يده لرفع يده وجه الالبوت ملكه بعد ما كل امر امره  
فاذا نوت المرسل ملكه فقد اذاع على ما يجزى فيضنه ومن زعم ان جواب سوال مقدور قال في تقدير السؤال  
فلما ان ملكه ملكا محترما ولكن وجب اخراجه من المكث ترك التعرض الواجب لتركه فكانه لم  
يشبه لوجه تمسك الاماين وصلاحيته هذا القول للجواب عنه والاكافال بالمقدور مع وجوب حق  
بان بعلية في بيته فوعرف ما فيه وهو المناسب لان يذكر فقد تركه ونظيره الاصطاف ذكره للعراق  
فانه عند ما لا يوجب الضمان لانه امر بالمعروف ونهى عن المنكر وعنده يوجب لانه لا محترم محرز  
بدار الا سلام مملوك لم يوجب الضمان بقاءه لقتل اجماعية الغيبة ولكن بما يجب الضمان  
عنده اذا صلح شئ اخر غير الله وهو من قال بدل قوله اذا صلح اه اذا كانت له فهو فقط حفظا  
فاشا والمعارف اسم يجمع العود والظنور واستبها ذكر في الجملة وقال في رديان الآية  
الغرف ضرب من الطائير يتخذ اهل اليمن فالصيد يعني صيد البر لا الصيد وهو ان كان ذكره



في صورة المسئلة لم يبق الا التمسك بسبب من الاسباب في حق الحرم لانه محرم عليه  
بعض الكتاب قبل ذلك لان الحرمة اضيفت الى العين بقوله ثم وهم عليكم صيد البر فخرجت عن  
محل التمسك كما في قوله ثم عليكم ما لكم بخلاف ما اذا اضيفت الحرمة الى الفعل الا يكون الحرمة  
لعين الشئ بل لغيره كما في كل ما لا يغير مثل قوله ولا ياكلوا ويرد عليه ان حرمة الصيد ليست  
بل لغيره وهو لا يحرم هذه المخرم لغير الحرم ولم يخرج عن محله التمسك في حقه وكذا ان لم يست  
لعين بل لوصف شئ بخلاف اختلاف الغيب وهو كونها اما دلالة الا يحرم على من ليست  
بمحرم له واما التعليل الذي ذكره بقوله لان الحرمة اضيفت الى العين او تقدم ما يتلوه بفتحة كقوله  
ان قوله مثل قوله ولا ياكلوا لا ينبغي ان يصدق عن شئ كما لا ينبغي فصار كما اذا اشترى الحر اصابة  
الحرم صيد البر شبه السلام اليه لم يخرج في عدم كونها سببا للتمسك بسقوط التوقف بالحرمة  
في الصيد بالنسبة الى الحرم وفي التحريم بالنسبة الى السلم وان لم يشبه الصيد لانه لا يحرم بها  
ولهذا لا يكل ما لم ينطبق حقه بخلاف الصيد فانه ام لا يعينه بل لاحرام الحرم ولهذا اكل بزواله  
نفس فخر الاسلام على وفق هذا على ما يستفاد عليه باذن الله وهذا التفصيل للتعرف وما قيل  
بعض اذا اشترى السلم الحر لا يملكها فاذا اتمها اخرها فخان عليه لانها حر ام لغيرها لقوله ثم  
اشترى لغيرها فكذا اذا اشترى السلم صيد الحرم لان الصيد حر ام عليه ليعينه فلا يجب النسيان فان قلنا محرم  
في دين فعله على اصل الصيد الذي في يد المحرم ثم اوجب الجزاء على كل واحد من الاخذ والعامل اما  
الفاعل فظاهر وعليه الجزاء لقوله ثم فخر مثل ما قلنا من النعم واما الاخذ فانه اخذ الصيد ولم يده فصار  
ضامنا ولقد اصاب في قوله اما القاتل فظاهر وان سلم في تحريمه حيث فصل بينه وبين تعلقه  
بقوله وعليه الجزاء ولا وجه له كما لا ينبغي الا انه اخطا في دعواه ما ذكره هو اذ اده المصن الفرق بينا  
واضح حيث لا ينبغي ان يشبهه على احد ثم ان في قوله فظاهر نوع دخل المصن وان لم يقصده فخرج  
شرحه الى المخرج لان الاخذ منصوص للصيد بتقويت الامان والتمتع من مخطورات الاحرام الموجبة  
لجزاء والقائل مع ذلك ان كان بعد الاخذ منتهى كما من الارسال وقد فات ذلك به وتتركه

عالم

الدين

حكم التعرض بقره بالانتها والتقدير كالابتداء اي تقرم سبب النسيان كاحدا في حق العين كما في قوله  
الطلاق قبل الدخول فانهم يفتنون او ارجعوا عن شبهة ما حكم القاضي بشئها ثم ما قدر  
بها ما كانت على شرف السقوط بتكليفها البراءة الزوج شئها على ما بين في موضعه وقال زفر لا يرجع قال فخر  
الاسلام يرجع عندنا استحسانا والقياس ان لا يرجع وهو قول زفر ان الرجوع لو ثبت بالرجوع  
من احد الامور الثلاثة اما ان يكون باعتبار ملك العين او باعتبار قيام النسيان مقام التمسك او با  
عبار لزوم النسيان عليه فالاول فاسد لان الحرم لا يعل بملكه للصيد وكذا الثاني لان قيام النسيان  
مقامه انما يوجب اذا كان الاول ما لا يكون باكتنا فلهذا لا يقوم مقامه ولا وجه الثالث  
ايضا لان لزوم النسيان على الاول كان ثابتا قبل العقل عاين في الباب انه كما كذا بالقتل ولا منافاة  
فما انفقت الوجوه الثلاثة استغنى الرجوع وبهذا التفصيل بين المقصود فيها او رده المصن في موضع  
التعليل وكشف عن وجه قصوره عفا الخفاء من قال في شرحه لان الاخذ انما اخذ بصغره ومن  
اخذ بصغره لا يرجع على غيره مما لا يقبل التمسك لسلامة من تشرعنا الرجوع من التمسك بواسطة النسيان  
فما هو غير قابل للتمسك في حق الحرم كما لم يغصب خنزير ذبي فالتلف في يده او فغنن الذي الغائب  
لم يرجع على التلف بشئ ولما قال فخر الاسلام وان خان العين اذا لم يشبهه ملك العين  
لان ملكه يدركه اذا غصب المذموم رجل فالتلف في يده الغاصب يرجع الغاصب بما ضمن على التلف  
فكذا هنا وانما قلنا ان خان العين لان خان الصيد مقر بالعين لغان المال والصيد يفتني  
على التمسك وانما خرج عن محله التمسك بسبب لاحرام فصار حقا للعين تقريره وان النسيان  
كان على شرف السقوط عن الاخذ بان خلاه او ابعثت عن دينه فلهذا قد رتبنا النسيان على الاول  
واكدته وبتاكيد شبهة بالاجاب فيرجع الاخذ باخص على كل شئ هو الطلاق قبل الدخول اذا  
رجعوا ولان اخذ الصيد انما يصير علة لوجوب الجزاء اذا اتصل بالقتل والاعلاء والعقل جعل الاخذ علة  
فصار القتل علة العلة فاضيف النسيان الى علة العلة كما في غاصب الغاصب اذا تلف العين في يد  
الغاصب سقم حاصل النسيان على غاصب الغاصب وان كان المقتوب من الاول مخيرا في العينين



ولا يرد علي قلنا اذا غصب سلم خذني فاعلمنا سلم فخرجت لا يرجع الاول على الثاني لان الغنم  
ليست كملك سلم لانها تلف ولا وجبها بخلاف الصيد فانه ليس بملك لانه لا يلف بالغنم  
للاحرام لانه لا يلف ولا جني في ذات الصيد فلو كان الاحرام مانع لم يكن خارجا عن ملكه لانه  
فاخر قال في هذا كلامه وجه الاخرية تفصيل ما ذكره المصنف واكتفى ما ذكره المصنف في  
محل اللواحق ومن تقرر في الاسلام ظاهر انه ايضا من وجوب اختلافه فالص لم يصيبه ايراده  
في معرض التعديل لكونه فاقية ثم ان ما ذكره في الاسلام والا تدفع به ما قيل ان الرجوع يستلزم  
بالس بملكه ليس بملكه لا يكون مقصودا وما قيل ان ضمان العدوان مشروط  
بما ذكره وفيما ذكره التزام اكثر مما لزم التعادل لان ما ذكره كراهة يعني بها وجوبه الصوم فيه وبما جرت  
يطالبه ضمان محكوم به بحس عليه وذلك اكثر مما لزم فلا يجوز نجوا به ان مثل هذا التفاوت لا  
يسمح الرجوع كما في الاب اذا غصب مديونية غصبته منه او فان الابن يغصبها اياه ويرجع الاب  
على الغاصب ويجوز وان كان مولا ليس فماله لزمه لانه فان قطع حشيش الحرم ليس  
المعام التفرغ على تقديم حتى الكلام المذكور ان يصدر بالاول دون الثاني اعلم ان حشيش  
الحرم وشجره على نوعين نوع بيت بنف ونوع بيت بابا لان وكل واحد منهما على  
من بيت البيت الناس ومنه ليس من جنسه واجزا لا يجب لاني الصف الثاني من النوع  
الاول والمصنف لا يذهب الصف لانه اضافة الى الحرم وبني مطلقه حيث كان في ملكه او لا يملكه بابا  
الناس ثم انه قال وهو ما لا يشبه الناس فحقن الصف المذكور لانه قبيح بان لا يكون مملوكا  
ولا حاجة اليه الا لادخل اليه في وجوب الجوار على الطاع فاذي على تقدير كونه مملوكا ايضا غاية يجب  
عليه قية اخرى لما ذكره قال الشافعي في رجل بيت وملكه اتم عملان فقطعها بان فعلية قيمتها لما كان  
وعليه قية اخرى حتى الشروع في الاوجه لقيمة المذكور لما في منومته من الخلل فاقبل من الغنم في  
هذا المقام نعم ان القيد المذكور لتعين الصف لم يورث قال وفي لفظ الكتاب اشارة اليه اي  
الى ذلك الصف لان قوله ليس بملكه يشترط ان لا يثبت بنف لانه اذا ثبت ان يكون ملكا

هذا هو المقام الذي  
يكون فيه الحكم

في

ملكه فيجوز بغير ما يشبه الناس عادة وقوله لا يشبه الناس يشبهه الى ان لو كان مما يشبه الناس  
لا يكون شجره حرم سواء ثبت بنف او ثبتا انسان لا يكون ما يثبت اقيم مقام الانبات يشبهه الى  
سعد زمره الانبات في كل شجرة ولم يدان النبات بتعليل التماثل لانه اذا ثبت ان ان يكون ملكا  
ثبت ملكا للانبات ولا يلزم منه ثبوت الانبات بنف عند عدم الملكة يتم التقريرا بما يلزم  
ان يثبت الملك بالنبات بنف وليس كذلك لما عرفت لانه اذا ثبت بنف في ملك ان يكون  
ملكا وانما قلنا انما يلزم ذلك ان لم يثبت الملك بالنبات بنف لانه على تقدير ثبوته به ايضا يلزم من  
انقضاء الملك انقضاء النبات بنف ايضا في الملك فيكون عدول قوله ليس بملكه لانه ثبت بنف  
غير الملكة المعبر في الصف المذكور ما ثبت بنف مطلقا سواء كان في الملك وفي غيره الا انما جفت  
فصل بين التعديل والمحل فانما ذكره لان الاستثناء المذكور تمام المسئلة على وقوعه في الحق فلو افر  
الى قوله واجتبه من شجره حرم الا يلزم العزل كلام طويل الذي ان المستثنى منه والاستثناء والى  
اركتب ان من قبل في شرح قوله ليس بملكه اعلم ان كل واحد منهما بملكه يعني ان حشيش  
والعوا وفي وهو محل الى والمحال الى المقطوع مما لا يشبه الناس والصغير في قيمة راجع الى هذا اي قوله المملوك  
الا فاجتبه من استثناء قوله في قيمة يعني لا يجب عليه شي في قطع ما جفت اي ليس مما لا يشبه الناس  
وليس الا امر كما فهمنا في قوله ليس بملكه ليس واحد منهما اي من حشيش الشجر بملك  
وكذا الصغير في قوله وهو ما لا يشبه لواءه منها على سبل البديل فلما جرت الى تأويل المقطوع الا انتم  
في قوله لان حرمها ثبت بسبب الحرم حيث جمعها في غير التنية ولو لم يعدل عن ذلك لاسلوب السابق  
وقال لان حرمه ثبتت الكفارة وما في بعض النسخ حرمها في افراد الصغير وما يشبه اي حرمه الشجرة  
فليس بذلك كما لا يخفى قال في حرمها في افراد الصغير وما يشبه اي حرمه الشجرة  
وفي لفظ السكندر اما الاول فلان كون الترض حراما ما يقتضي الاستغفار دون ضمان القيمة ولذا قال  
ابن منذر لاجد على ضمان القيمة ليس كتاب حرمه او اجماع واما الثاني فلان الخلاء احم لنبات الطيب  
فانه احشيش انما يطلق عليه ليس بملكه في الجوزي وكله اطلاق احشيش على النبات الطيب

في



باعتبار ما يؤول اليه كاطلاق النجس على العيب في قوله تعالى اعصم فراسخ شايخ خصوصاً في عبارة  
الفقيه قال في البايغ وجعل الكلام فيه ان نبات الحرم لا يحل ان يكون مما لا يستلكن  
عادة واما ان يكون مما يشبه النكس عادة فان كان مما لا يشبه النكس عادة اذا ثبت  
بنفسه وهو رطب فهو معلق القطع والتعلق على الحرم والحلال جميعاً نحو خشب الرطب والشجر  
الوطى لا يافيه ضرورة وهو الاذخر فان قلعت ان اوقطعه فعليه قيمة لئلا يتسولوا كان محرماً  
او حلالاً بعد ان كان مطابقاً لشرائع والكل فيه قوله تعالى اولم انا جعلنه حراماً نجراً انه  
ان جعل الحرم انما مطلقاً فيجوز اطلاقه الا ما قيد بدليل وقول النبي صلى الله عليه وسلم ان كل حرام حرام عدا الله  
اي قوله لا تحل جناها ولا يعصف شجرها من غير ان يحل كل فرع وعصف كل شجر في غير عدا الله  
بدليل وهو الاذخر فانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما سأل عن خشب الرطب لا يعصف شجرها  
قال النبي صلى الله عليه وسلم يا رسول الله فانه شاع لاهل مكة شجرهم ومنهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم  
الاذخر والمعنى فيه ما اشار اليه العباس في قوله وهو حرام اهل مكة الى ذلك في حياتهم وما اتهم  
الي هذا كلامه والاحتياط القطع مطلقاً والعصف قطع الشجر بخصوصه واما الجواب عن النظر فهو ان كثرة  
حرمته لو تم بالاستغفار لما حصل المقصود من التحريم الا ان يترك بعد التصديق بقيمة لم يرض في بيعه  
كيلا يترك النكس الى مثله ولا يكون المقصود في هذه القيمة مدخل اشارة الى القيمة المذكورة في قوله  
فعليه قيمة ومن هنا يتبين ان هذا القول لم يعدم دخول الصوم فيه من ومنه جعل جواب المسئلة  
قوله فعليه قيمة ليعين ان لا يدخل الصوم فقد وهم لان حرمته تناولها بسبب الحرم بسبب الاحرام  
بالنقل المذكور انما فانه قد دل على عدم حرمته ولو كانت سبب الاحرام لما ثبتت في حق غيره  
الحرم ومن تثبت بقوله لان الحرم ليس بمنوع عن الآتئش والاحتياط خارج الحرم  
فقد استغنى بالمصباح بعد طلوع الصباح على ما بينا اي على اصل المبين فيما سبق وهو  
ان الاحتياط بسبب الحرمة الثانية بسبب الحرم من قبل ضمان الافعال واما ان وجوب حرمة الاكفارة  
فانما هو اثر ذلك الاكل فالمستحق لبناء الكلام عليه انما هو الاصل الا انه قد علم بسبب من قال هو

هو اشارة الى قوله لانها عرته وليست كفارة وكذا لم يصح ان قال هو اشارة الى ما ذكره بقوله  
والصوم يصح جراه الافعال لافعال الحلال واذا ادا ما كلفه اي ملك ما قطعه خشباً كان او  
شجراً ومن قال اي ملك المقتطوع واكثر من شمس لم يصح كما لا يخفى وكذا لم يصح من خصه بالشجر  
قال اي ذا الذي القاطع قيمة الشجر الى الفقرة ملك الشجر كما في حقوق العباد فان الغائب  
اذا ادعى النعمان بملك المقتطوع فان قيل في القيس عليه بوجوه المعاوضة دون المتيسر قلنا بل  
يوجد فيه ضمانان الفقرة ما يوجب ان يرد له وقد ملك العرض ويكره بيعه اي بيع ما ذكر من خشب  
والشجر وهذا كقول روي كان قال قال ابو عبد الله قلت لروني في قوله فيها خطوط من سواد وبلو كان في  
تجلد تولى البهق ان اردت تحطوطا فصل كانا وان اردت السواد والسبق فصل كانا فقال اردت  
كان ذلك ويكفي ومن غفل عن هذا قال اي بيع خشب الشجر بعد القطع بين قبل هذا ان  
ثبت ملك القطع بعد اداء القيمة لم يجز هذا الى زيادة قوله ولا بد ان يفتي المعام تركه تعيناً لما هو  
سبب الملك وتجرده له عما هو ليس بخطور وهو اداء القيمة للمفقراء حتى يظهر وجه التعليل بقوله  
لان ملكه بسبب خطورته عا ومن لم يتبين هذه القيمة لا يفتي قال وفيه نظر لان ملكه بغير القطع كما  
من حق الكلام ان يقول ويكره بيعه بعد اداء القيمة وكذا من غاب قولاً صحيحاً وادته من العلم السقيم  
فلو اطلق لم يبيعه يعني بعد اداء القيمة يعني لو ابيع له ذلك كما ابيع له ذلك كما ابيع له في البيع  
الخاص بعد اداء القيمة فتعليل الكراهية في الحقيقة انما هو هذا او اما ما ذكره فتعليل فاحر ولهذا طرحه من  
البرين ومن قال وكراهية بيعه بعد القطع لانه لو ابيع له ذلك لكان النكس الى مثله وهذا لا يجوز لانه  
يؤدي الى قطع اشجار الحرم واحتمال كراهية وفيه تنفير صيوره وسجاسه فان صيد الحرم يؤول الى الخبال  
وبسبب نظرنا وتجدد الكثرة على اعضانها ويرعى بناها بكل حيوانها الا ان يجوز البيع مع قطع الكراهية  
استثنائاً عن مدلول نفي الاطلاق المنفرد عن الكلام السابق فانه باطلا في نفسه لعدم الجواز أصلاً  
فهذا الاعاداف انه اولاً بقوله ويكره بيعه تنقيصاً على جوازه المهم هنا فافهم بخلاف الصيد يعني  
لا يجوز بيعه أصلاً لا قبل الذبح ولا بعده ولا يكره ادا قيمته لغيره ومن قال يعني لا يجوز بيعه

في البيع

في البيع

في البيع

في البيع

في البيع



اصطاده محرم اوسع صيد الحرم اصطلام يصيب في ذك الن اول ولم يحسن في تقريره الثاني ولذا لم  
يحسن من قال في الجوز نج العبداء البقية اصطلا والفرق بين نبت الحرم وصيده  
في انحاء البيع في الاول من انكر انه يودون انما ياكلوه ارادوا ذكره قوله واذا باع الحرم واتباعه بايع  
باطل والذ الذي ينسب الناس وتعليل معنوي لا اعتباره قيدا في المسئلة المذكورة فمنا يجزئ  
الاسم بالاجماع لان الناس يزعمون ويصدقون في الحرم الصدر الاول ولم يكره احد من المجتهدين  
وفي ذلك المعنى كان اجماعهم على جواز ما ياكله لان الناس يزعمون ويصدقون في الحرم من  
لان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما ركبوا في مكة فمكوا بالعادة العنسية لا بالاجماع كما  
فيما سبق ولان الحرم اي الذي هو نبت الذي ينسب اليه الحرم شجر كان او غيره شاذون  
قصره على الاول فقد قصر ما ذكره اي الفصل المذكور في النسبة التي اى الى الحرم على انما اعتد  
عدم النسبة الى غيره لانه بالنسبة الى غيره ينقص النسبة اليه وانما قال بالانبات لان النسبة  
الى غيره بغير الانبات نسبتهم بجهة الملك لا ينقص نسبة الى الحرم وما لا يثبت عادة اذا ثبت  
ان ان عطف على قوله والذي ينسب الناس عادة تنبيها لا قصد به التعليل فانهم الحق  
يعني في الحكم المذكور ما يثبت عادة اي محل الاجماع بجماع النقط على ان النسبة الى الحرم بالنسبة  
الى غيره بالانبات ولو ثبت بنفسه يعني الذي ما لا ينسب الناس كما غيلان في مكانه على  
على قول من يرى جواز ملكك ارض الحرم وهو قول ابي يوسف ومحمد كذا قالوا حتى صرح بعضهم  
على قول ابي حنيفة لا يتصور وليس الامر كما زعموا فان المسئلة اجتهادية فابحسب انما يكره ثبوت  
الملك بعد حكم الحاكم به على راي من مره وفيه اخرى فاما ما ذكره اعترض على هذا بان الكلاء انما يباح  
فلا يملك صاحب الارض قبل الاخر ارضه اخذه ملكه كما في سائر الارض فليس يجب عليه القيمة  
الارض واجب عنه بالفرق وذلك ان الكلاء في ارضه يثبت سنا حاكل احد غير يضمن عن التوفيق  
فلم يكن الا كالتدلي برين غيره بخلافه في الحرم فانه يثبت مصون عن التعرض لكونه الا كالتدلي  
من غيره وقوله ان الناس شجره كافي في الثالث محمول على ما في خارج الحرم وقيل هو والغیر ثبت على

منه

منه

منه

منه

خاصة فلا تجاء ما ذكره ان الشجر في الارض التي للملك لا يثبت بها حائل يثبت ملكها لصاحبها وما حلف  
من شجر الحرم لا تخان فيه اعادته لما افاده بقوله لا تأخف منه لبيان دليله وقدم وجه الاعتدال عن  
هذا الفصل الموجب لكلف الاعادة ومن قال في حق القول المعاد هو بيان الاستثناء في مطلع هذه  
المسئلة فقد رسا على كنه الخطا في نقل من مطلع كلامه ومقطعها الاول فلان انما يقول لا يثبت  
بنام والقول المذكور عين ما افاده بالاستثناء المذكور والاشكالان الاستثناء المذكور في مطلع  
المسئلة المزبور لانه مطلعها قال في العبداء والباس ينسب الشجر اليها بسبب الانقطاع وكذا  
احتمل ان يثبت لانه قد مات وخرج عن حد الفتوى انتهى والملك في حكم ما حلف لانه لا يجوز ان يثبت  
قوله لم لا ينفك عما ينسب اليه والباس قلنا قطع الباب ليس يقطع حكمه لان فيه رتبة الحرم  
خبر ثبت مكانه اخر فيكون كعدم المسجد لانه منقطع الغرض ليوذي جماعة وما حلف  
الشجر يكون خطبا فياخذ حكمه ويخرج عن حكم الشجر ولا يري حيث يثبت الحرم هذا عند ابي حنيفة  
ولا يقطع هذا بالاتفاق على ما يثبت ما افاده لبيان ما استثنى منه بقوله الا اذا فر وهو ثبت بلك  
معروف لان فيه ضرورة يعني ان في المنع عنه حوائج حق الزمان من والمحدثين والى هذا التعميم  
منه في عموم الحكم لغيره من اطلاق الدواب عن قيد التخصيص في قوله فان منع الدواب عنه متقدر فكم  
من خصه بالزمان من قايلا يعني الذين يدخلون احرام الحج والعمرة يكون على الدواب ومنه ما عند معتز  
فنفقت الضرورة لست شعري ما يقول هذا القائل اذا قيل يوجب جفصل الضرورة بالانراين اخصاها  
الفرصة في الرعي لهم وابويوسف لا يقولون ولنا قولنا ولما كان اولى لان الخلف من ارضنا يعني  
قوله لم لا ينفك عما لا استثنى ان يقال نعم نهي عن القطع والرعي ليس يقطع لغرضه فاندركت  
بقوله والقطع بالاشارة الى انما خرج من شجر المشركين البعيدة كالحفلة بين الفرس والشتت لانه  
ذكره في الجبهة ما يؤخذ من الشجرة وشجرة كل شيء حرمه كالقطع بالماجل والناسجل جميعه وهو يقطع  
بجرحه شجره عن الرعي في حكم القطع شجرة عالان فعل البهية يضاف الى سائرها في الصيد فانه  
حرم عليه التعرض لصيد الحرم استوي فيه اصطفاؤه بنفسه وبسائر الكلاء هذه اذ قال في الكلاء

منه



وانا اذا دخلت القافلة بالدواب فافيت ليط علي الرعي بل كسر وجل فافيت بالدواب والبرس الطريق  
لايضاف الاضحية كما لو انزلت بعد النزول ما اذا رعا ما فقد ليط فقل الفصل الى ففصل لوزل  
فغيب طاعة متعلق بصيد لم يضمن ولو غيب شكة بضمنه ولان لكس ضرورة في الدوا لانه  
من الاشتغال اذا دخلها ولا ضرورة في الرعي فانهم يجدون بحشيش ومكثهم سودها يكون الاضحية  
السوق عفوا ايضا فهذا هو القياس وما قال ابو يوسف فخصه حصة في موضعها الي هنا كلامه وكل  
الحشيش من الحلال لكن جواب ما تمسك به ابو يوسف من قال في شدة يعني كتمان النص في القطع لا  
الرعي لكن لا غم الضرورة فقد حمل الكلام على غير معناه ومنزله المرام في غير معناه ليس شرعي ان ذلك  
التأويل بعد ما سلم عدم تساؤل النص الرعي بم شت عدم جوازها وشي ما تمسك به المخالف لا يكد في ثباته  
وذلك ظاهر عند شل في سكة يعني هنا شئ وهو انه لو قال ونقل الحشيش من الحلال يمكن كماله  
ما في الحل ليام اخذ من الكلام بالافين وقد عرفت فساد فلا ضرورة في قولهم سلم كلفه او ممكن  
لا عبرة بها لوجود النص في الحرج انما يعتبر في موضع النص فيه والجميع النص فلا يعتبر هذا كما ترى  
آخر لو ما تمسك به ابو يوسف ومن ارده قبل الشروع في رده في ثباته شدة تمسك بها في ثبات  
ما قاله فله حرج في حط بين الكلامين المستقلين في الثمانين المحققين وهكذا يكون اجمال ذلك ما بلغ  
المقال بخلاف الاذخر متعلق بما دل عليه قوله ولما مارويها القلع بالث فركا لقطع بالمناجل من ثبوت  
عدم جواز قطع شيش لحرمة رعيه بالنص يعني كان ذلك لثبوت سلب بخلاف الاذخر لانه استثناء  
رسول الله ومن لم يتنبه لوجوب انتظام المقال على ما قرناه قال ما قال واركن بتقدير لسؤال يغيبا ليط  
بالقريب فاق بالام الغريب ووجوب الحق واضح وماذا بعد الحق الا الضلال فان قيل على هذا التقدير كان  
قوله لم يمتدح جلا ما عا محضو باعقار لان المجلس جامع للمنفقات فيخصص الرعي ايضا بالقياس  
عليه قلنا الاستثناء ليس بتخصيص وليس سلم انه تخصيص لكن الاذخر كان مخصوصا بالضرورة واما  
ضرورة في الرعي على ما تقدم بيانه فيقرب منها امر ان احد هاتين شرطية الاستثناء عندنا الا انما كان ذلك  
الشرط مفعول في الاستثناء المذكور والثاني انه يترتب منه ان يتبع الحكم الشرعي راي واحد في

في ذنن نزول الوحي ونحن لا نقول به الا الاول فيمكن دفعه بان النسخ لا يقرر استثناء عباس رضي الله  
لم يكن بعد ذلك مستثنى منه استثناء بالقياس الى استثناء غيره فكلان استثناء ومقطعا كما والمكثرة ما عدم  
الاتصال اصلا لا حقيقة ولا حكما فلا حاجة الى التواني في نسخ او تخصيص المتأخر في اخرج الاستثناء  
عن حقيقة ما ذهب اليه صاحب البديع حيث قال فان قيل ان شرطية الاستثناء انما هي في الكلام الاول  
وذلك ان يكون مقولاه ذكر وهذا منقطع لانه ذكر بعد انقطاع الكلام الاول وبعد سوال عباس  
الاستثناء بقوله الا الاذخر والاستثناء المنفصل للصحح ولا يخفى المستثنى منه فالجواب ان هذا ليس  
بشئنا حقيقة وان كان صفة الاستثناء بل هو ما يخصه والتخصيص للتأخر عن العام خارج عنه  
عندنا فينا ولو نسخ والنسخ قبل التكميل من الفعل بعد التكميل من الاعتقاد جائز عندنا واما الثاني فاصله  
ما ذكره الامام البضا وي في المنهاج حيث قال سئل من المعتبر في تفسيره في راي النبي هم والاعمال  
لان الحكم يتبع المصالح وما ليس بمصلحة لا يصير مصلحة قلنا لا سهل ثم وان سلم فلم لا يجوز ان يكون اختيار  
امارة بالمصلحة وجوه بوقوع موسى بن عمران القول عدم بعد ما انشئت ابدا ليس من الحارث لو سمعت  
ما قلت وسوال الفرع في اخرج اكل عام لو قلت ذلك لوجب وكونه قلنا انما ما ثبتت بخصوصية استثناء  
ورفق الشافعي قوله لان الحكم يتبع المصالح لا يعني ان الاحكام التكليفية انما شرعت بتخصيص المصالح و  
الا لكان عبثا فلو فرض ان الحكم الى رايه فربما حكم باليس بمصلحة وما ليس بمصلحة لا يصير مصلحة باختياره  
قوله بعد ما انشئت من النص يعني قولها الحمد ولان شئ من جهة من عملها والفعل على معنى ما كان ذلك  
لومنت وبقا من الحق وهو المبلغ المحقق قوله وسوال الفرع وذلك انه قد علم قال يا ايها الناس كسبت  
عليكم الحج فقال الفرع بن جابر رضي الله عنه قال نعم قلنا انما قد علم قال يا ايها الناس كسبت  
والذي نفسي بيده لو قبلها لوجب ولو وجبت ما قيمتها دعوي ما ودعاهم وهذا يدل على ان كسبت  
الحج كان بمنية ثم قوله وكونه اشارة الى الوجوه الباقية المذكورة في المحصول منها انه قد علم قال يوم نفي  
كذلك ان لم يمتدح يوم مكة خلق السوء والارض لا ينجي طائفا ولا يعصده شجرة بافعال العباس رضي الله  
فقال ان الاذخر قوله بعد ما ثبت بخصوصية استثناء اي لعل تلك الصورة التي ذكرها على



تغويض الحكم الى ما دام لم يثبت بخصوص مجوزة الاستثناء على وفق ارادة بعض الناس فلم يكن  
هذه الاحكام تابعة بمشيتة بل نفس وصاحب البدائع ذكر هذه الوجه مع وجهين الاخرين حيث قال  
فان قيل ان النبي لم يبيح الخمر خلافا لما في كنف استثنى الاذخر باستثناء العباس وكان رسول  
عدم لا ينطبق من الحيوي قيل الجواب عنه من وجهين احدهما انه يحتمل ان النبي لم كان في قلب هذا  
الاستثناء الا ان العباس رغب في سبعة من فاطمة النبي لم يلبس ما كان بقلبه واشتد يحتمل ان ابدته  
امره ان يجبر تحريم كل هذا كما ان الاستثناء العباس فيه وذلك غير ممنوع ويحتمل وجهان ثالث وهو ان النبي  
عدم العم القصة بتحریم كل خلاف له العباس في الرخصة في الاذخر لما جازته امكنه ترتيبها بهم فاجاب عن الاول  
العد عليه بالرجعة فقال النبي لم الاذخر اذني كلامه وهذا الاجر هو المناسب لما جاز في بعض الروايات  
ان عدم سكنت حتى تزل العباس في الاستثناء المذكور ثم قال لم الا الاذخر فيكون فقطع ورعية عدم  
هنا القطع على كس ما تقدم رعاية في كل عام حتى الكلام فيه وذلك ان حرمة القطع لنفسه وحرمة الزني  
فيبر معنى القطع فكان القطع اصلا في الحكم المذكور لعدم عند بيانه وانما اذخر فيسبق لان ذلك من غير  
الاستثناء المذكور لا يلبس حكم الحرمة فيه فكان التقديم في ذلك حقه في ذلك المقام بخلاف ما  
معطوف على قوله بخلاف الاذخر يعني انها ايضا ليست من محرمات الحرم لانها ليست من محرمات النبات بل هي  
يكون في الارض لا في الارض لان النبات ما ينبت من ماء الارض وهي لا ينبت منه بل هي  
موودع فيها وينبت من ماء السماء وفيه نظر اما في الاغصان قوله لان النبات ما ينبت من ماء الارض غير علم  
واما ثانيا فلان النبي لم يبيح موودع فيها وقوله وينبت من ماء السماء تدافع ظاهر اذ اخفا في ان ما ينبت  
الارض سواء ينبت بها او بما السماء لا يكون من جنس الموودع فيها بل يكون من جنس النبات كالكافور  
والكمأة وجميع كل عكس ثم وقره دم حجة ودم لغة يعني احد الدين لجنانية على احوال اجتهاد  
لجنانية على احوال الحرمة وقدم من قبل حيث قال في باب القرآن ان طرف الشفيعي ولان في القرآن  
يعني على البدل اصل حتى الكافي في تلبية واحد وسفر واحد ويحتمل واحد وكذلك في الاركان وعند باه  
وقد جني عليها فيجب عليه دمان وهذا كاقفل الخطا فانه جنانية في حق الآدي بارة دم وفي حق الله

بمركب المهني عنه فيجب ان لا يتحالفوا والكفار حقا لله فان قيل احرام الحج اذني احرام العمرة  
ككون الحج فرضا دون العمرة واذا اجتمع من ان في يجب حكم واحد واحد هما اذني الاذخر فان الحكم في  
اليه وجعل الضيعف كالمعدوم كما في الحرم اذ قيل صيد الحرم فانه لا يجب عليه الاجزاء واحد مع انهم  
عليه من جهة الاحرام ومن جهة الحرم لان حرمة الاحرام اذني من حرمة الحرم الاية على انه يحرم ما لا يحرم  
الحرم من احكام والبلد وغير ذلك والحرم لا يحرم ما لا يحرم فانه نعم ان الشبان اذا امتنع في  
اثبات حكم واحد واحد هما اذني ايضا في الحكم اليه وجعل الاذخر كالمعدوم في حق اضافة الحكم اليه كما في  
مع الدافع والجواز لغيره مع الخارج فانه ايضا في التلف الى الدافع والجواز لانه اذني ولكن ليس  
احرام الحج اذني من احرام العمرة فان احرامها بانفاده يحرم على الحرم بجميع ما يحرم احرام الحج فكانا  
متساويين فلما جعل احدهما متابعا للاخر وفيه نظر لان المص ذكرنا سبق في الجواب عن قول الشافعي  
يجب البدنة على من جامع في العمرة بعد ما طاف ربعة استوطا قيا على من جامع في الحج بعد الوقوف  
بعرفة الخامسة فيجب الشاة اكلها للثغوات وهذا صريح في الاعتراف بان احرام العمرة في الثانية  
ليس كاحرام الحج فالقول بانها متساوية في بنياني في ذلك وسنهم من قال في تقريره ما ذكره من الاول  
والجواب لا يقال ان بنيان يتداخل الكفارتان كما اذا جني الحرم على صيد الحرم حيث لا يجب عليه جزاء  
لحرمة الاحرام وحرمة الحرم بل يجب عليه جزاء واحد للتداخل لانا نقول لانهم ان القباس جميع لعدم  
المماثلة بين المتين القباس عليه بيانه ان حرمة الاحرام اذني من حرمة الحرم لانها لا احرام يحرم عليه  
ما لا يحرم بالحرم كاللبس والجماع وبالحرم لا يحرم ما لا يحرم بالاحرام فاستنعى اذني من حرمة اذني  
فوجب كفارة واحدة بخلاف احرام الحج واحرام العمرة فانها سواء لان لكل واحد منهما حكم يحرم  
بالاخر فاوجب كل واحد منهما كفارة الا ان التفاوت بينهما في اداء الاضال ولا كلام في انما قيل  
بل جنابة الحرم اذني من جنابة الاحرام ولذا يجوز الصوم في جزاء جنابة الاحرام دون جزاء جنابة  
الحرم بل يلزم منه يصدق بها وهذا مشتمل كالمورد بين التقديمين وكذا ما قيل ان الاحرام  
شروط والشروط تدخل في خلاف وكذا ما يقال ان الحرم وان لم يحرم على الحرم لم يحرم بالحرم



حرم علي بن محمد عليه السلام اي لخلال ومن هذه الجهة طرقة الحرم قوة فظهر ان كل واحدة  
من الحرمتين قوة من وجه تغايرها الوجهان فاستوت الحرمتان وذكر شيخ الاسلام ان قوة  
الدين على القارن فيها اذا كان قبل الوقوف بعرفة وما بعد الوقوف بها ففي الجماع يجب عليه دمان  
وفي غيره من المخطوآت دم واحد لان اعرام العمرة تبقى في حق العقل لا غير ومن المتصدين في شرح الكتاب  
من اوردها في صورة الاعتراض ثم قال في جوابه بعيد هذا وان كان شيخ الاسلام ذكره ووجه  
البعدان اعرام العمرة بعد الغرض من افعالها لم يبق الا في حق العقل خاصة فكان قبل الوقوف  
وبعد سواء ولم يرد ان ما ذكره نعيم لما يرد لا دفع فلا يصلح جواب والحق ان يجب الدين علي القارن  
مشكل وفيه نوع حكم اما الاول فلان اعرام العمرة قد انتهى حقيقة بعد الغرض من اعمالها وتقرر لانها  
باتيان ما هو من خصائص الحج وهو الوقوف ولم يبق الا في حق العقل ضرورة اعرام الحج وما ثبت بالضرورة  
لا يظهر في غيره موضع الضرورة فلا يظهر في حق الجنابة واما الثاني فلانهم اوجبوا دين فيما اذا قل قبل يوم  
الغرض وفيما اذا جامع وليس الحيط وتطيت اوجبا وما واحدنا اذا حلق يوم النحر قبل الذبح وفيما اذا  
اذا افاض من عرفه قبل الغروب وطاف للزيارة تجنبا وقيمة واحدة اذا قل الصيد بعد الوقوف فلان  
كان لا اعرام باقيا لوجب شمول الوجود وان لم يكن باقيا لوجب شمول العدم فالوقوف لا يفرق الا في  
عن تكلم الا ان تجاوزا الميقات غير محرم استثناء من قوله فعليه دمان اي على القارن دمان في  
كل صورة تجب فيه على المظهر دم الا في صورة واحدة وهي صورة تجاوز الميقات بلا اعرام ثم اعرام بعد  
المجاورة لها ولا بد من هذا حتى يكون قارنا وقد نص عليه صاحب المنظومة في معالاة زفر حيث قال  
ان جاوزه ثم قرن يلزم فيه دمان فاعلم وفي الخاتبة جاوز الميقات بنحو اعرام ثم اعرام داخل  
الميقات وقرن فعليه دمان عند زفر وعندنا واحد فلو وقع في بعض الشيوخ من قوله ثم محرم  
بالعمرة والحج ليس بصحيح اذ لا يوجد القرآن وفي الواقع في سائر ما من قوله عدم غير محرم بالعمرة  
او بالحج ايمان بتجاوز من اراد القرآن الميقات بوجد القرآن الا ان يفعل فيه خلل من جهة اخرى  
وان شئت الوقوف عليه فاستمع ما يلي عليك قال الشيخ الحسين القدوري في شرح مختصر الكافي

الكافي وليس في الاصول معنى يجب على المظهر دم على القارن الا في هذه المسئلة لانه داخل  
النقض في اعرامه ولما ان الواجب عليه عند عبور الميقات اعرامه اي الحج او العمرة لا اعرامه ان  
فاذا جاوزه بلا اعرام ثم اعرام بها داخل النقص على اعرام واحد لهذا الوجه وزه الميقات بتمرة ثم اعرام  
بتمرة لا يلزم به بترك اعرام بتمرة عند الميقات شي بالانفاق الي هذا كلامه ويوافق هذا التفصيل ما قبل  
المص في تقرير وجه قول ثقتنا الثلاثة ومن مناهين ان الشوط هو الجواز غير محرم اصلا لا بالقيود  
غير محرم ثم يحرم بالحج والعمرة وهذا من المواضع التي وقدها الخلل ولم يتأمل فيها الناظرون في هذا  
الكتاب من الشرح وغيره وانما علم بالصواب واعلم ان الشيخ ابا الحسين القدوري انما  
اراد بالمعنى في قوله وليس في الاصول معنى يجب عليه من مخطورات الاحرام والحرم لا ما يجره  
كما توهم فقل في قول القدوري الا في هذه المسئلة نظرا لا قدسيا في أم فضل الطواف في القارن  
اذا افاض قبل الامام يجب عليه دم واحد كالمفرد وكذا اذا طاف طواف الزيارة تجنبا او محذرا  
وقد رجح اليه ان يجب عليه دم واحد وكذلك القارن اذا وقف بعرفة ثم قتل صيدا فعليه قيمة واحدة  
كذا ذكره الاجناس وكذلك ان يذبح طرفة بجانية دم واحد كذا ذكره محمد بن اسهل  
الجامع الصغير فان المعنى في الصورة المذكورة في اصل الجامع الصغير ليس مما اراد الشيخ لان  
الموجب تقديم نسك على ما تره بانه والذي ذكره الاجناس منها الا انه حترز  
عند بقوله في الاصول فان ثبت ما ذكره مضاعفة اعرامه على القارن اعاني فيما يجب عليه سبيل  
الكفارة لا سبيل الغرامة فان ما وجب عليه سبيل الغرامة لا يضاعف دل على هذا ما نقل الشيخ  
ابو العباس الساطفي عن مسالك الاصل وقال لجلال وقارن او مفرد بالحج اذا قطع شجرة في الحرم  
مما لا يسهل النكس فعليه قيمة واحدة لا يضاعف على القارن لان هذه الغرامة لم تكن علي وجه الكفارة  
ولهذا لا تسقط بالصوم فلا وجه للمعوم مستفاد من قول المصنف كل من فعله القارن قلت مراده  
كل من فعله القارن من مخطورات الاحرام بقرينة قوله تعالى ان لا محرم باعرام واحد فان بنا الخلل  
على هذا لا يلحق ان العقل في مخطورات الاحرام خاصة خلافا لغيره لانه امر الاحرامين الميقات



فيلزم لكل واحد منهما دم واحد اعتبارا بالابناء المخطوطة لا بالمرءية لو دخل الميتات من غير اهرام  
فاحرم من يخرج من الحرم فاحرم بجملة فانه يلزمه دمان لتركه لاهرام في ميتاته فكذا هذا والمصنف  
خالف هنا عادة حيث تركه وجبه واعتذر بانها اتمت تركه لضعفه ولا يخفى ضعفه فكم من وجه  
ضعيف ذكره وليس ضعفه بحجة لا يستحق الاتفاقات اليه ولما ان المستحق عليه الميتات  
اهرام واحد لتعظيم التبعه وهذا الواهم من الميتات بالجملة واهرام بالجملة داخل الميتات اليك  
عليه شي وهو قارن ويترك واجبا واحدا لا يكسب عليه دمان بخلاف الميتة هدمه انما داخل الميتات  
واهرام بالجملة داخل الميتات وجب عليه دم تركه وقتة ولما دخل كذا صار منهم وميتاتهم في العزة لخل  
فاذا اهرم من الحرم فقد ترك الميتات يجب عليه دم آخر كذا في ما في مسلماته بترك الوقت  
الى في اهرام ما بترك تعظيم التبعه وهذا التحريم بين اليك لم يصح في تدبيره ان التركة بعبارة كتاب  
حيث قال وبما فيه واجب واحد لا يكسب لاهرام واحد وسبب كشف لك هذا المعنى في اول الباب  
الآتي ذكره باذن الله تعالى في اهرامها جازا كالمثل وقال في عليهما جازا واحد لانه لو اشترك  
حلالا في قتل صيد واحد في الحرم لاهرامهم لاهرام واحد فكذا هنا فخرج وجهه الى قبس الخلافة على  
الوفاقية وتنقص على الفرق بينهما باذن الله لان كل واحد منهما بالترك يعني في قتل صيد صغير  
وهذا في النظر في شايخنا الى البيان ومن تصدى لبيان بقوله لان الفعل الذي لا يتعلل بغيره اذا  
صدر من فاعلين يضاف الي كل واحد منهما كافي القصص وكفارة القتل لم يدر ان صاحبه الى البيان  
بما ذكره فيما اذا كان لا بد من ضامة الفعل الذي وقع فيه الشكر ابي في ان الشكرين تمام القصص  
ويما نحن فيه لاهرامها و قد ثبت على هذا بقوله جازا تنوق الدالة يعني انه يصح جازا بالماله و  
يجب عليه جازا كالمثل في المباشرة للقتل فوق كذا الجناية فوجب الجازا الكامل فيها بالطريق  
الاولي ومنها اي كون هذه الجناية فوق كذا الجناية ايضا الظاهر من ان يفتي في تصدي لبيان فاما وانه  
جناية تنوق الدالة فلا تصال بالمثل ووجهها ركن استصاها بالمصلح بعد طلوع الصبح ولو  
استترك حلالا في قتل صيد الحرم هذا بخلاف سبيل يوجب احدا من الشكرين ثم حرمان

ان  
في  
المرءية  
لو دخل الميتات  
من غير اهرام  
فاحرم من يخرج  
من الحرم فاحرم  
بجملة فانه يلزمه  
دمان لتركه لاهرام  
في ميتاته فكذا  
هذا والمصنف  
خالف هنا عادة  
حيث تركه وجبه  
اعتذر بانها اتمت  
تركه لضعفه ولا  
خفى ضعفه فكم  
من وجه ضعيف  
ذكره وليس  
ضعفه بحجة لا  
يستحق الاتفاقات  
اليه ولما ان  
المستحق عليه  
الميتات اهرام  
واحد لتعظيم  
التبعه وهذا  
الواهم من الميتات  
بالجملة واهرام  
بالجملة داخل  
الميتات اليك  
عليه شي وهو  
قارن ويترك  
واجبا واحدا لا  
يكسب عليه دمان  
بخلاف الميتة  
هدمه انما داخل  
الميتات واهرام  
بالجملة داخل  
الميتات وجب  
عليه دم تركه  
وقتة ولما دخل  
كذا صار منهم  
وميتاتهم في  
العزة لخل فاذا  
اهرم من الحرم  
فقد ترك الميتات  
يجب عليه دم آخر  
كذا في ما في  
مسلماته بترك  
الوقت الى في  
اهرام ما بترك  
تعظيم التبعه  
وهذا التحريم  
بين اليك لم  
يصح في تدبيره  
ان التركة  
بعبارة كتاب  
حيث قال وبما  
فيه واجب واحد  
لا يكسب لاهرام  
واحد وسبب  
كشف لك هذا  
المعنى في اول  
الباب الآتي  
ذكره باذن الله  
تعالى في اهرامها  
جازا كالمثل  
وقال في عليهما  
جازا واحد لانه  
لو اشترك حلالا  
في قتل صيد  
واحد في الحرم  
لاهرامهم لاهرام  
واحد فكذا هنا  
فخرج وجهه الى  
قبس الخلافة على  
الوفاقية وتنقص  
على الفرق  
بينهما باذن الله  
لان كل واحد  
منهما بالترك  
يعني في قتل  
صيد صغير  
وهذا في النظر  
في شايخنا الى  
البيان ومن  
تصدى لبيان  
بقوله لان  
الفعل الذي لا  
يتعلل بغيره  
اذا صدر من  
فاعلين يضاف  
الي كل واحد  
منهما كافي  
القصص وكفارة  
القتل لم يدر  
ان صاحبه الى  
البيان بما  
ذكره فيما اذا  
كان لا بد من  
ضامة الفعل  
الذي وقع فيه  
الشكر ابي في  
ان الشكرين  
تمام القصص  
ويما نحن فيه  
لاهرامها و قد  
ثبت على هذا  
بقوله جازا  
تنوق الدالة  
يعني انه يصح  
جازا بالماله  
و يجب عليه  
جازا كالمثل  
في المباشرة  
للقتل فوق  
كذا الجناية  
فوجب الجازا  
الكامل فيها  
بالطريق  
الاولي ومنها  
اي كون هذه  
الجناية فوق  
كذا الجناية  
ايضا الظاهر  
من ان يفتي في  
تصدي لبيان  
فاما وانه  
جناية تنوق  
الدالة فلا  
تصال بالمثل  
ووجهها ركن  
استصاها  
بالمصلح بعد  
طلوع الصبح  
ولو استترك  
حلالا في قتل  
صيد الحرم  
هذا بخلاف  
سبيل يوجب  
احدا من  
الشكرين ثم  
حرمان

محرمان وهما حلالا لان والثاني ان الصيد ثم غير بعيد بالاضافة الى الحرم وهما مقيد بها وهذا القيد  
من الحلق لا يكون احدا عاكس الآخر فاعلم ان عليهما من قال وموكل من الميتة  
لان العمان بدل الحلال ولان المحرم في الحرم من لاهرام وهو مستعد وقيد العواجب يجب عليها و  
لان ضمان الحلال على كل واحد منهما كفارة لانها ضمان الفعل قال الشيخ ابو الحسن الكرخي فان شتر  
محرم وحلال في قتل صيد في الحرم فعلى المحرم جميع القيمة وعلى خلاف نصف القيمة لان العمان لا يتبعض في  
الحرم ويتبعض في حلال فافهم سر الحلال فاذا باع المحرم صيدا او تابعه سواء كان بعد وشراؤه  
قبل القتل او بعده على بيعه عنه تفصيل في التعليل فالبيع باطل لان الصيد في حق المحرم محرم العين فلما  
يكون بالاستواء كما ظهر فلهذا لا يجوز شراؤه اصله سواء اشتراه من محرم او حلال كذا في البسيط ومن  
هنا ظهر ان بيعه حرام لا باطل وقد مضى عليه من قال ثم اذا قبض المشتري وعطى فيه من فعله  
وطي البائع الجواز لانها قد جازا عليه البائع بالتسليم والمشتري بانبات اليد عليه وبعض المشتري  
بالبائع ايضا خلاف البيع ولو رد وطى البائع على المشتري الجواز للمشتري بالتسليم اليه وجعله  
عرضة لذلك وسواء من ضمان البائع ثم قال ولو وقع البيع بين الحلالين ثم اهرما او اهرما او اهرما او اهرما  
ليس لان زيادة ولكن من جرح النقصان ولو غصب محرم من محرم صيدا فرده وجب عليه الجواز بالتسليم  
والتسليم وان امكك في يده فعليه لانه وميتة حلاله وجب عليه رسالة الجواز لان التسليم الي  
صاحبه فان يجب عليه ضمان لصاحبه وبميرى ان العمان في الشراء الى مالكه وكذا من قال  
لا شك حقيقة البطلان ان باعه بعد البيع لا يثبت تداوما اذا كان جازا فلا شك فيه اذا كان  
المشتري لانه محرم العين في حقه لولا انه حرر عليه صيد التبر اضافة التحريم الى العين فيكون قتل  
النقوم في حقه كما ظهر وهذا هو الذي اراد المصنف بقوله لانه منى القرض واطلاق اتم السني على التحريم  
اطلاق اتم السبيل على السبب وان علة ان اضافة التحريم الى العين بعيد من سبب الانعقاد  
والكل من دمج مطلق القرض ما حصله اهرام العين عن الحلية لسائر القرضات فيكون تعليق تصرفات  
باعتبارها فيكون قتلها بعينه فطل لانه لم يصح في زعمه ان في قول المصنف لانه منى القرض اطلاق اتم السني

في  
المرءية  
لو دخل الميتات  
من غير اهرام  
فاحرم من يخرج  
من الحرم فاحرم  
بجملة فانه يلزمه  
دمان لتركه لاهرام  
في ميتاته فكذا  
هذا والمصنف  
خالف هنا عادة  
حيث تركه وجبه  
اعتذر بانها اتمت  
تركه لضعفه ولا  
خفى ضعفه فكم  
من وجه ضعيف  
ذكره وليس  
ضعفه بحجة لا  
يستحق الاتفاقات  
اليه ولما ان  
المستحق عليه  
الميتات اهرام  
واحد لتعظيم  
التبعه وهذا  
الواهم من الميتات  
بالجملة واهرام  
بالجملة داخل  
الميتات اليك  
عليه شي وهو  
قارن ويترك  
واجبا واحدا لا  
يكسب عليه دمان  
بخلاف الميتة  
هدمه انما داخل  
الميتات واهرام  
بالجملة داخل  
الميتات وجب  
عليه دم تركه  
وقتة ولما دخل  
كذا صار منهم  
وميتاتهم في  
العزة لخل فاذا  
اهرم من الحرم  
فقد ترك الميتات  
يجب عليه دم آخر  
كذا في ما في  
مسلماته بترك  
الوقت الى في  
اهرام ما بترك  
تعظيم التبعه  
وهذا التحريم  
بين اليك لم  
يصح في تدبيره  
ان التركة  
بعبارة كتاب  
حيث قال وبما  
فيه واجب واحد  
لا يكسب لاهرام  
واحد وسبب  
كشف لك هذا  
المعنى في اول  
الباب الآتي  
ذكره باذن الله  
تعالى في اهرامها  
جازا كالمثل  
وقال في عليهما  
جازا واحد لانه  
لو اشترك حلالا  
في قتل صيد  
واحد في الحرم  
لاهرامهم لاهرام  
واحد فكذا هنا  
فخرج وجهه الى  
قبس الخلافة على  
الوفاقية وتنقص  
على الفرق  
بينهما باذن الله  
لان كل واحد  
منهما بالترك  
يعني في قتل  
صيد صغير  
وهذا في النظر  
في شايخنا الى  
البيان ومن  
تصدى لبيان  
بقوله لان  
الفعل الذي لا  
يتعلل بغيره  
اذا صدر من  
فاعلين يضاف  
الي كل واحد  
منهما كافي  
القصص وكفارة  
القتل لم يدر  
ان صاحبه الى  
البيان بما  
ذكره فيما اذا  
كان لا بد من  
ضامة الفعل  
الذي وقع فيه  
الشكر ابي في  
ان الشكرين  
تمام القصص  
ويما نحن فيه  
لاهرامها و قد  
ثبت على هذا  
بقوله جازا  
تنوق الدالة  
يعني انه يصح  
جازا بالماله  
و يجب عليه  
جازا كالمثل  
في المباشرة  
للقتل فوق  
كذا الجناية  
فوجب الجازا  
الكامل فيها  
بالطريق  
الاولي ومنها  
اي كون هذه  
الجناية فوق  
كذا الجناية  
ايضا الظاهر  
من ان يفتي في  
تصدي لبيان  
فاما وانه  
جناية تنوق  
الدالة فلا  
تصال بالمثل  
ووجهها ركن  
استصاها  
بالمصلح بعد  
طلوع الصبح  
ولو استترك  
حلالا في قتل  
صيد الحرم  
هذا بخلاف  
سبيل يوجب  
احدا من  
الشكرين ثم  
حرمان



على التحريم فان فيه إطلاق المنة على المحرم ولا يلزم منه إطلاق المنة على التحريم كما لا يلزم من إطلاق  
الامانة على الواجب إطلاق الامانة على الوجوب والسبب في ان الوصيين المتباينين اذا ترتب  
احدهما على الآخر قد ينفصلان في الشك فيهما وقال الشيخ ابو العباس انما يلزم لو استمرى او  
باع حال احراره العبد نصف الحاكم البيع وان قبضه المشتري فاستهلكه والبايع محرم المشتري  
حلالا على البايع والمشتري يتيه العبد ككفارة والايمان عليه على المشتري ببايع ان كان  
صادرا حال احراره وان صادرا وهو حال ثم احرره ثم باعه حال احراره فعلى المشتري بتيه ببايع  
واذا تخلفت اماناته عليك فقد وقعت على ان المحرم لم يصيب في الحكم بطلان البيع على الإطلاق في  
الصوت المذكور وكذلك قال في شرح قال المولى ان بيعه جازيا تعرض للصبي الا ان تعرض للصبي  
الاس باطل فالبيع باطل لم يخرج من تجلية البيع تحريم البيع كخروج عن تجلية البيع كذا في البيع  
المضاف الي غير محله باطل ثم انه لم يصيب في تقريره المقيدة العامة والتعرض للصبي الاس باطل  
حيث ذكر الباطل في مقام التحريم وفي زعم من تحريم البيع من الاعيان يخرج عن تجلية  
البيع كيف والحرم محرم العين ومع ذلك ليس يخرج عن تجلية البيع ولهذا لا يبطل بيعه بمطابقا  
يفيد في بعض الصور على ما تقدم عليه في موضع باذن الله تعالى وبهذا البيان تبين ما في تعليق المحرم  
من الخلل فتأمل ومن اخرج طلبة من الحرم هذا من الحكم المحرم وهذا اطلاق من حق نظم الحرم والاموال  
فعليه جزاء ومن اى جزاء الاموال والاولاد وهذه الاشياء التي يكون الصبي مستحق الامانة  
الي لئلا من اى موضع الامانة وهو الحرم لا يكون الطيبة مستحقة الا ان البرد اليها من مكاتب  
الي بعض الاولاد فقصدي في منع افعال ان يكون التائب في الاشياء المذكورة كالكتابة المشارة اليها  
الي المؤث بتولية لان المضاف هنا لا يبيع ان يحذف مقام المضاف اليه معناه لفاد المعنى  
لان غير الطيبة ولا تصح الطيبة صفة شرعية بخلاف نحو شرف صدر العنقة من الدم والتائب  
في الاشياء اما هو باعتبار خبر فتدري الى الولد كذا الصفات الشرعية كالملك والرفق  
والحرية والتدبير والكتابة فيصير الولد كالمات فان قيل بل في مثل هذا بولد المصنوع حيث لا يمان

في

المنفعة

لا يمان قلنا الفرق بينهما من وجهين احدهما ان الولد في الطيبة مستحق تدبيره ومطالب البرد  
في كل ساعة فاذا لم يرده حتى يكتم تحقق الهلاك بعد المنع بخلاف المصنوع لان صاحبه لم يطلبه  
حتى يطلبه ومنعه الغالب يضمن نفق هذا الهلاك ولد الطيبة قبل ان يكتم من الرود لا يضمن كانه  
ولد المصنوع والثاني في الفرق ان جبر العمان في صيد الحرم ازالة الاثر وقد وجد في الولد  
كما حدثت حيث استحق الامانة وقد اثبت في الحرف باثبات السيد عليه فيض وفي المصنوع  
سبب ازالة يد المالك ولم يوجد في الولد وعلى هذا يضمن ولد الطيبة كيف كان ومن المصدقين  
لشرح الكتاب من اخطا في تقرير السؤال وما اصاب في جوابه الا في قوله ان لا يضمن  
بولد المصنوع فانها واجبة الرد الى مالكها وهذه صفة شرعية ولم تستلزم ولد فان ولد المصنوع  
غير مضمون ولا يفي ما فيه من الخطا حيث لم يفرق بين العلة والحكم فان ساد من الصفة العامة  
وكونها واجبة الرد حكم شرعي واما الثاني فلانه قال والواجب ان الصفة الشرعية تدري  
الي الاولاد اذ الحكم كمن مانع وصلة المصنوع تمنع عن ذلك لانها ليست بصفة شرعية لان سببها  
ايضا على عدم الفرق المذكور ثم ان فيه تخصيص القاعدة المذكورة بالضرورة فالصواب في الجواب  
ان يقال ان المرد من الصفة ما هو العلة والعلة هنا المصنوعية وهي ليست بمشتركة معية فلهذا لم  
يسر الى الاولاد واما الذي ذكره في صدد الجواب فما يباحث قال ولان تصور ما لا يتحقق في  
الاولاد لان الغيب لانه المبدأ المحقق وهي في الاولاد لا يتحقق لعدم ثبوت يد عليها حتى فلا تزال  
بالغيب ولا يذهب فقد استأني في تحريمه حيث قال ولان تصور ما لا يتحقق والذي لا يتحقق  
لا تصور ما على اوضح عنه فثبت قال ويحي في الاولاد لا يتحقق ولم يعلل بي في الاولاد لا يتصور  
فان ادعى جزاء اى جزاء السلام بعد اخراجها من الحرم ثم ولدت اولاد ثم تبين فليس عليه  
جزاء الولد واما وجوب جزائها لانه فعلى حاله اذ ابادا الواجب لا يقطع الوجوب بل ينهت وهذا  
هو الذي في تخصيص النفي بجزائها الولد ومن لم يمتبه لم يدل عبارة المصنوع بولائه فاستلزم عليه اصلا  
وانما وجه تقديره من المصلحة باذنه فيخرجها بغير اعتبار ان عدم وجوب جزائها الولد فيها لعدم

في



للمذكور في المسئلة الاولى لان بعد ادراكها احرارها ولو قال لانها كانت  
اولي لم يتبين منه ولهذا علمنا ان ما ذكرناه من شبهة ولقد علمنا ان الذي ذكرناه ولو لم يكن  
لزال الامان وشبهه لان ذلك بقاء الامان او شبهة فان قيل ادراكها كان شبهة  
الامان فانها لو جوب رد الى الحرم والاولاد لما ولدت بعد زوال العفة عن الام بوجوبها حكم  
العفة واصالة وذلك لا يتبعها لما ذكرناه لانها زالت بعد ما كانت كما هو المفهوم من كلامه  
قال لان من ادركها الام بغيره معصية فكذا الاولاد لان فصول الخلف كوصول  
يعني ان وصول القيمة الى محلتها وهو الفقر كوصول حصة الى محلتها وهو الحرم ولا دخل في ذلك  
يكون الفقر فقر امة وانما خصهم بالذكور من قال ان وصول القيمة الى فقر امة كوصول القيمة  
الي امة ولو وصلت اليها ثم ولدت فمات الولد لا يجب شي فكذا هنا لم يجز الايصال اليهم لان  
التعليل لا يدخل في محل الخلاف لانه لا بد منه في تمام الكلام كما سبق في بعض الاولاد فغيره  
نظر لانه يجوز ان يعرف القيمة في فقر امة وغيره عندنا فاذا ادركها الى غيرهم بسقط العلم  
ايضا مع انه لم يصل الخلف الى فقرها فلا يستقيم التعليل بان وصول الخلف الى فقر امة كوصول  
الاصل الى الحرم والله اعلم بالصواب **باب مجاوزة الميقات بغير احرار** لما فرغ من  
بيان اجنات ما حررهم واحكامها شرعا في بيان اجنات بغير احرار المناسبات بينهما وانما  
اخرها بابا مستقلا لبيانها وبين التي تقدم ببيانها من التعاطل على ما ثبت عليه انما وتقدم في  
الذكر من تأخيرها وقرع من اجنات بغير احرار كما لها في مسئلة اجنات ويخبر في احرارهم اجنات  
فيخرج عند الاطلاق **واذا ادركها الكوفي** وكان من نية الحج او العمرة لانه اذا لم يكن من قصده ذلك  
ولم يرد دخول مكة فجاوز الميقات ثم انشأ الاحرام لم يجب عليه شي حتى حرمه الوقت على ما ياتي  
واما الذي ذكرناه وبعولنا ولم يرد دخول مكة فغيره من المسئلة التي ذكرنا بمقالة فان دخل  
البيتان فاجتنب ان يدخل مكة بغير احرار **بستان** يعني عامر هو موضع قريب من مكة داخل  
الميقات خارج الحرم وهي التي سمي لان محلة محمود فاحرم بغيره كان عليه ان يقول عليه دم

تعليل في الاجنات

الانكسفي جانهم اقتضا من قولهم بل عند دم الوقت وسبب وجوبها ما يشاء اليه بالاضافة الى الوقت  
الوقت وذلك لانه لما انتهى الى الميقات وجب عليه الاحرام منه لقوله لا يجاوز الميقات احدكم  
رواه ابن عباس يعني انه من فاذا جاوزه فقد ارتكب الميقات فان رجح الى ذات عرق تخير  
بالذكر بما على ظاهر حال الكوفي والافارحوع اليه والى غيره من المواضع سواء في ظاهر الرواية ولو علم  
يوسف لانه قال ان عاد الى ميقاته بما ذكرني الميقات الاول اذ هو بعد منه الى الحرم سقط عنه الدم والافارح  
يسقط وهذا عندنا في حقيقته واصل ذلك ان المواضع التي ردت رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عليا  
ام بالاحرام عنها هذه الميقات التوقيت لا بد لمن فادق التقديم عليها يجوز بالاتفاق فاعلم ان المراد  
منه المنع عن تأخير الاحرام فاذا جاوز ثم احرم فقد ترك جزءا من الاحرام من الميقات والي  
الذي احرم فيه فدخل النقص في احرامه فزعمه الدم جزءا من نقصان ثم اذا عاد الى الميقات ولبى منه  
سقط الدم عندنا في حقيقته وعندنا سقط بالعود مع الاحرام والاريسة والتبابة وعندنا  
لا سقط وان عاد لبيتا كان جليله لم يرد بالعود لانه المستحق عليه من الاحرام من  
الميقات تبعية واجبة عند الاحرام لا بعده وهو وان لبى عند الميقات لانه ان تبعية غير واجبة  
فلا يرد من تكرارها لانه بخلاف ما اذا عاد من الميقات وبهذا التفصيل يتبين العصور فينا قيل  
لان حق الميقات انشاء الاحرام والراجع اليه ليس بشي وصار كما اذا افاض من عرفا  
يعني ان افاضه انما يجب على الحرم بعد الغروب فلو افاض قبله ثم رجع الى عرفات بعد ثم افاض  
فانه لا يسقط عنه الدم الذي وجب عليه بافضة قبل الغروب بالعود المذكور لانه لم يتركها  
ان قد ترك الميقات وهو حق الميقات لا قضاءه كما توهم في ادائه انما جعل الكلام في هذا المقام  
ولم يبين ان الميقات ما اذا انطبق الكلام على التولين فانه لو فصل الميقات واعتبر التبعية فيه انطبق  
على قوله وان لم يعتبر فانه لا ينطبق على قوله ومن لم يتبته لهذا قال في تعليل ما ذكره لان الواجب  
عليه كونه محررا عند الميقات يعطى له لان شيئا من الاحرام عنده الا ان يرد الى الاحرام من دونه اهل و  
جاء في الميقات محررا لم يجب عليه شي من ان ليس شيئا من الاحرام عنده ولم يرد ان تعليله بالوجه المذكور

كما هو ظاهر في الاحكام

في الميقات



انما ينطبق على قولنا بقى هنا شئ وهو انه من البيان ان المسترك ما ذل لا يظهر وجهه الحكم بانة  
 تدرك قبل دانه ولهذا استسكت كمال التفصيل في هذا المقام من قال بعد تقرير جهة زفر دلهما ان المقتضا  
 ان يكون خبر ما عنده الاثر حتى لا لو اجم من دورة اهل ودم الميقات محملا لا شئ عليه فاذا عاد الى الميقات  
 بعد اجم فقد تدارك ما هو الواجب عليه وهو كونه محملا عند الميقات فحفظ الدم ولان  
 اصل الميقات في حق الاثني اربعة هذا التفصيل بين ان من زعم ان الميقات على زفر قد تمت قبل بيان المسترك  
 لم يصح في زعمه على ما مر من ان الواجب عليه استئذنه الوقوف الى الغروب وبالعود بعد الغروب  
 لا يتحقق كمال الاستئذنه التي فانت بعوده محملا يعنى ان مجاوزة الميقات ميتا ليست بواجبة  
 ولهذا الواجب من دورة اهل لا يجب عليه التلبية عند الميقات بالاجماع ومن ساءل الجواب عما  
 زفر ومن لم ينسب لهذا قال فان قلت ينبغي ان لا يقطع عنه الدم عادليا اذ لم يعد كما قال زفر  
 لان التلبية بعد المجاوزة نفل وبيان النفل لا يخرج عن عهدة الوجبة لانه لو كان يكون بغير  
 ماله الى ما عليه والذي ليس الا نفل ثم انه لم يدرك ما اوردته من تمام كلام زفر في هذا المقام  
 لان الغريزة في الاحرام من دورة اهل يعنى ان اصل الميقات في حق الاثني ان يحرم من دورة  
 اهل عظيم ليس الله الا انه خص في تأخير الميقات فصار الميقات آخر الغايات فاذا انتهى اليه  
 حلا لا وجب عليه التلبية والاحرام عنده فاذا ترك ذلك بالمجاوزه حتى احرم وراه الميقات ثم عاد فان بقي  
 فقد اتى بجميع ما هو مستحب عليه فحفظ الدم فان لم يلحقه ما يوجب كماله حتى عليه فلا يستطاع الدم عند خلاف  
 ما لو احرم قبل ان ينتهي الى الميقات لان موضع احرامه ميقاته وقد بقي عنده فخرج الميقات المعروف  
 عن كونه ميقاتا للاحرام في حقه فلهذا لا يضر ترك التلبية عنده قبل ان ياتي حنيفه روي ان رجلا جاء الى  
 ابن عباس رضي الله عنه وقال لي تجاوزت الميقات ثم اجمت فقال ارجع الى الميقات ولبت  
 الا فلا تخرج لك فاشترط التلبية عند الميقات ولا يذهب عليك ان ابا حنيفة لا يقول بانحرامه بالدم  
 ولو كان شرطه في الحج لما كان كذلك فالتعويل المذكور لم يفرق بين الشرط والواجب الفرق  
 واضح فان الشرط من الغرضين وعلما ان الناظرين في هذا المقام من شرح الكتاب وغيرهم

في

في

في

فان

واتفقوا على ان الغريزة في حق الاثني ان يحرم من دورة اهل وهو لا يخرج عن اشكال اذ اهل  
 ينقل من النبي ودم ولا احد من اصحابه اذ احرم من دورة اهل فكيف يفتح اتفاق الكل على ترك  
 الغريزة وما هو الافضل ففانقل فعلى هذا الخلاف اشكال في الخلاف المذكور في تأخير احرام  
 العمرة عن الميقات ولو ترك الخلاف في تأخير احرامه لم يخرج عنه ثم قال وعلى هذا الخلاف اذ احرم  
 بعمره بعد المجاوزة كما قال غيره لكان اولى كما لا يخفى ثم ان حقه ان يقول كان الاحرام في مكان  
 قوله مكان العرة ولو عاد ما ابتداء الطواف من هنا طهر وجهه اعتبارا بقيد الذي يشاء  
 اليه يتولى حتى دخل مكة وطاف لعمرة في الخاضعة ولا كان ينبغي هذا على اعتبار ذلك البعد ثم كان ينبغي  
 اتفاق الكلام وحسن الانتظام بتقديره باداة التفرع والترتيب كما لا يخفى على ذوي الاطلاع  
 فاستسلم الحجة انما ذكره بشيها على ان المعبر في ذلك الشوط التام فان المنون الفصل بين الشطين  
 بالاستسلام والافوليس شرط فيما ذكره بقوله لا يقطع عنه الدم بالاتفاق وهذا الان سقوط  
 بالرجوع باعتبار مبداء الاحرام عند الميقات وهذا الاعتبار بعد الشروع في الافعال سلم  
 بطلان ما وجد منه من الطواف السبيل اليه بعد وقوعه معتد به والمأزم فاسد وكذا كماله  
 وهذا الذي ذكرنا اذا كان الكوفي الا اني استبان في حاشية ريد الحج او العمرة كلمة اولمخ الخلو  
 لا يمنع اجمع فالحكم في العار ان ايضا كذلك ووقته البستان اي وقت احرام البستان  
 لان البستان غير واجب التعميم لتعليل لعدم لزوم الاحرام في الصورة المذكورة ولا بد منه  
 في تمام الكلام لما سبق الى بعض الايام من ان جواب من يقول ان البستان حرم مكة ينبغي  
 ان لا يخرج له كفاي مكة نعم لو قيل انه تغلب الجواب عنه لكان له وجه فاذا دخل النبي باهله هذا  
 الخ الخاق بالهجرة والرجوع على ظاهر الرواية وعن علي بن يوسف انه شرط فيه نيته الاقامة فيه  
 عشر يوما حيث قال ان نوي الاقامة به دون خمسة عشر يوما فهو ماض على غيره فلا بد من مكة  
 الا بالاحرام لانه ما صار كاهله بخلاف ما ذل انوي هذه المدة لانه صار متوطنا بالبستان فصار  
 بمنزلة اهله وقدم من قبل في فضل الموازية حيث قال ومن كان داخل الميقات فوقعه الحل

في حق الاثني ان يحرم من دورة اهل وهو لا يخرج عن اشكال اذ اهل  
 ينقل من النبي ودم ولا احد من اصحابه اذ احرم من دورة اهل فكيف يفتح اتفاق الكل على ترك  
 الغريزة وما هو الافضل ففانقل فعلى هذا الخلاف اشكال في الخلاف المذكور في تأخير احرام



معناه الحبل الذي بين المواقف وبين الحرم كذا دلت الدلائل المتقدمة بهذا الصرح في الغرض  
 في قوله وقتة البستان طائفة على البستان لا على الداخل لانه لا يحتمل السابق واللاحق  
 ولا يحتمل حصول الامساك كما لا يخفى على من له المذاق فان آخر ما من الحبل تفرع على قوله  
 والملا يقول وقتة البستان الخ ومن كل مكان بغير اهرام وصل فكان ان اراد دخول  
 مكة حاجة لزمه اما جهة او غيره كما اذا دخلها زائرا وعند الشافعي لا شيء عليه اذا دخلها لابتنة الشك  
 قياسا على الخاطين وعلى من كان منزله داخل الميقات ولنا حديث ابن عباس رضى عن  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا يحل دخول مكة بغير اهرام وقال من يوم فتح مكة وانما حلت لي ساعة من  
 نهار فثبت انه لا يجوز دخوله الا باهرام العرة او بحجته تعظيما للبيت فان تعظيها لازم لا يسقط  
 بحال والخطاؤون رخص لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه يلزمهم اهرام بالا اهرام في كل دخول مكة وكذا الكنى  
 ومن كان منزله داخل الميقات وليس الافاقي في معانهم فسد القياس واذا ثبت هذا  
 فنقول من كل مكان بغير اهرام ثم عاد الى الميقات من تلك السنة فاحرم بحجته عليه بدوا وجهه السلام  
 او عمة مندورة سقط ما وجب عليه من العرة او الحج سبب فلو لم يغير اهرام قال في شرح مختصر  
 الكفرى والايضاح هذا استحسان والقياس ان لا يجوز له وهو قول زفر وجه القياس وجواز  
 الميقات وجبت عليه بجهة او عمة فلا يسقط ذلك بما وجب سبب آخر من جهة الاسلام وحجته مندورة  
 وعمة مندورة كما اذا نذر وقال نذرت على حجة فانه لا يسقط عنه ما وجب به بحجته الاسلام عاد  
 الى الميقات بعد ما دارت السنة واهرم بحجته الاسلام واهرم بما وجب عليه بالنذر من الحج  
 او العمة فانه ايضا لا يسقط ما وجب عليه بجواز الميقات من الحج او العمة باختلاف  
 والمص لم يصح في اخره الثاني عن جيز الاعتبار به حيث قال وهو القياس باعتبار ابا  
 لزمه سبب لانه وصار كما اذا انحلت السنة مع ان قوله في تقدير وجهه عندنا الثلثة بخلاف  
 ما اذا انحلت السنة فظاهر في الاعتبار به ثم ان مجموع بين القياس والاعتبار معناه القياس  
 في قوله وهو القياس اعتبار الحج عن خزانة والجامع في الصورة المذكورة ان كل واحدة منهما

في قوله وقتة البستان  
 طائفة على البستان

سما واجبة بسبب الخلاف وان ما وجب عليه بالداخل بمنزلة ما يجب عليه بالنذر في الشروع  
 لم يكن كذا نذرنا لانا في المندورة بحجته الاسلام فكذا المستوعب فيها ولنا ان ملاقي المكة كونه  
 تقدير لوجه الاستحسان وتفصيل ان الواجب عليه ان يكون محرم عند دخول مكة تعظيما لهذه البقعة  
 الشريفة لانه ان يكون اهرام لدخول مكة على اليقين الا يرضى له لو انه حرم ما في البقعة بما عليه من  
 الحج لا يلزمه شيء كذا هذا ونظيره ما لو نذر ان يعتكف شهر رمضان جاز صومه عن صوم الشهر  
 لان الواجب عليه ان يكون صائما في هذا الاعتكاف وقد وجد صوم رمضان في مدته فلما  
 حابة الى غيره بخلاف ما اذا انحلت السنة لانه لم يقض حتى يقضى حتى تحل السنة  
 بالتعديت وينبغي ذمته مقصودا فلا يداي بالا اهرام له مقصودا كما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان  
 فصار ولم يعتكف ثم اراد ان يعتكف في العام القابل في شهر رمضان مما لزمه لم يجزه عنه لانه  
 بالتعديت صار مقصودا عليه بصوم التبع له وصار مطلقا عن الوقت فلا يداي بصوم رمضان  
 كما اذا لزمه الاعتكاف بالذات المطلق لانه صار دينا في ذمته قيل لئلا ان الحج يستحوّل السنة  
 تعديت دينا ولكن لا من العمة تعديت دينا لعدم توقيها بوقت معين فينبغي ان تسقط العمة  
 الواجبة بدخول مكة بغير اهرام بالعمرة المندورة في السنة الثانية كما تسقط بها في السنة الاولى  
 واجيب ان تأخير العمة الى ايام الخرو والتشريع بكده فاذا فرغ الى وقت كونه صار كالمنوت لها  
 فصار دينا ولا يخفى ضعفه بخلاف ما اذا انحلت السنة لم يتعرض للجواب عما اعتبره الخالف حرم كما  
 وكان معه ان يذكر الجواب عنه وانما بان يتوان بخلاف لزمه بالنذر لان لزمه مقصودا فلا يداي  
 في من جهة الاسلام وهذه الحج او العمة لزمته مقصودة بل باعتبار التعظيم فاذا اتى بحجته الاسلام  
 فقد اتى بالتعظيم تسقط عنه ثم يذكر الجواب عما تعرض له ومن جازد الميقات بغير اهرام اشتمل  
 هذه المسئلة على ثمة احكام المعنى فيها وقضاؤها باهرام من الميقات وسقط الدم اما الاول فلان  
 الاهرام عقد لازم لا يجوز التخلل عنه الابداء افعال الحج او الضرورة الاحصار ولم يوجد واحد منهما  
 المعنى فيه فيفعل جميع ما يقع في العمة الصحيحة ويحجب جميع ما يحجب في العمة العجيبة كذا في البدائع

في قوله وقتة البستان  
 طائفة على البستان



ومن قال لا يخرج المرء عنه بعد الشروع فيه الا بادهاء الاعمال لم يعيب في حمله مستثنى في الاداء  
عرفت انه صرح منه بالاحتمار ايضا وانما في ثلثه التزم الاداء على وجه الصحة ولم يأت به فصار  
كما اذا فالحج والجامع وقوع الاحرام لازما بعبء الشروع والتزام الاداء على وجه الصحة ومن  
قرر الجامع على الاول فقد قرر وكذا قرر من قهره التعليل على المدة الاولى وانما اثبات ثلثه لما  
قضا ما باجر ام من الميعات فقد انجز به ما نقص من جن الميعات بالجملة عنه بغير احرام فصار كمن  
سهي في صلوة ثم انقضاه ما فانه يقطع عنه سجود السهو وعلى قياس قول زفر لا وجه  
لاقيم لفظ العيس لان التول بما ذكره منقول من زفر قال صاحب المنظومة في قتالة لوجا والميقات  
ثم احراما والدم فيه ما لم يترفع بعبءه بلباسه وبالفاء والقضاء ثانيا وقال صاحب المصنف  
المسئلة الثانية تجاوز الميعات بغير احرام فوجب عليه دم ثم احرام واصل الميعات الحج او عمره ثم فسد  
احرامه قبل العود الى الميعات ان كانت عمره بالجامع قبل ان يطوف طوافها وان كانت عمره  
بالجامع قبل الوقوف بعرفات سقط ذلك لعدم عنه ثلثه لانه وجب عليه قضاء ما فانه انجزه بغير احرام  
وقال زفر لا يسقط عنه ذلك الدم اذا تجاوز الوقت بغير احرام ثم احرام ففاته الحج ثم قضاه فانه يسقط  
عنه دم الوقت عند الثلثة خلافا لفرقوني من تجاوز الوقت بغير احرام محل احرام لا يختلف للمذكور  
وقد نقلناه مفصلا عن المقاييق انما قال زفر في تعليل قوله لان الدم بمجاوزة الميعات صار  
واجبا فلا يسقط بالقضاء كما لو وجب عليه الدم بالتبلي لابس المحيطة فانه لا يسقط عنه بادهاء  
الحج وهذا ما ذكره المصنف بقوله هو يعتبر بمجاوزة هذه بغير احرام من المخطوط من قال فلا يسقط  
عنه بنوات الحج بدل ثلثه فلا يسقط بالقضاء وقال فانه لا يسقط بنوات الحج بدل ثلثه فانه  
لا يسقط عنه بادهاء الحج فقد اخطا في كل واحد من معاني كلامه ولنا انه يصير قاصدا حتى الميقات  
بالاحرام منه اي من الميعات في القضاء وهو اي المقتضى بحكي الغايبة فيقوم مقامه فكانت في  
بادهاء ومن وهم ان الضمير يرجع الى القضاء فقد وهم وانهم ان الحكائي سخى ان يكون مثل الحكائي  
وما يات في الغائبة هو المقتضى دون القضاء الغايبة ما التزم ادائه على وجه الصحة ومن وهم انه احرام

في  
في  
في

الاحرام ابتداء فقد وهم ولا يبعد به اي بوجود المقتضى غيره اي غير جن الميعات من المخطوط  
لان الدم انما وجب في سائر المخطوطات ان كان في الاحرام الاول واجبة لا يمنع اهل العبادة بمسجدة  
السهو في الصلوة يتبع بها الجبر وبسبب العلق لا يمنع ما ينافي الدم انما وجب بترك اصل الاحرام  
من الوقت وقد اتي اهل الاحرام منه في القضاء فينوب عما ترك لان اصل العبادة ينوب عن اصل  
ومنه وبهم ان الضمير في به يعود على نوات الحج وقضائه ومن قال يعود على انما قال به لانه زعم  
ان هو في قوله وهو حكم الغايبة يعود عليه وقضائه ولهم ان الانعقاد وان كان من الالفاظ الخفية  
فان اهل اللغة لم يجوزوا عدت فانعدم لان عدته بمعنى لم اجد في حقيقة يعود الي قوله كانت  
وليس له نطوع فمكة العدمت ليس فيه احداث فعل في المفضل ولا تقع بمعنى  
انفعل لا يجت علاج وتأثير ولهذا كان قولهم انعدم خطأ الا انه لما شاع استعماله في الكتب صار  
استعماله اولى من غيره لانه اقرب الى العلم ولهذا قيل الخطاء المستعمل اولى بالصواب لانه  
فونح الفرق بين مخطوط الجاهزة وسائر المخطوطات فبطل الاعتبار الذي بين زفر قوله هنا عليه  
واذا خرج الحكمي انما قيد بقوله به يد الحج لانه لو خرج لما جده صار من اهل ذلك الموضوع فيقارة ببقائه  
فلو احرم فيه لاشئ عليه عاد الى الحرم او لا فعليه شاة والال فيه ما مر في فصل المواقف من ان الميقات  
اهل مكة في الحج الحرم وفي العمرة الحلق وهو الذي ذكر بقوله لان وقته الحرم وقد جاوزته بغير  
احرام فوجب عليه الدم لترك حرمة الميقات فهو على الاختلاف بين امتنا الاربعية والتمتع ادا  
فرع من عمرته انما قيد هذه المسئلة في جامع الصغير بالتمتع لان احرام القارن بالحج وعمرته يتوقف  
فلا يرد احكامه فيه فعليه دم لترك حرمة الميقات باحرام خارج الحرم لان ميقات التمتع للحج  
كهي واصل فيه قبل ان يقف بعرفه عدل هنا عن السهو وكان حقه ان يقول كما قال في سبق  
واصل فيه ولم يزل قبل ان يقف بعرفه فهو على الاختلاف الذي تقدم ولم يعيب في الدعوى  
لان قوله وهذا على اختلاف الذي تقدم انما ينظم حتى الان نظام مع الاجمال في سباق  
الكلام المنطبق على الاقوال وذلك بترك قوله علاني عليه على ما بدت عليه انما قال تقدم في

في  
في  
في



الا فاقى وان كان المتعصا فاقيا لانه في حق احرام الحج كالكي فكانه ليس بانافي تقاضا عليه  
**باب اضافة الاحرام الى الاحرام** لما كان اضافة الاحرام الى الاحرام من اهل مكة ومن  
 منزله داخل الميقات جنانة و اضافة احرام العمرة الى احرام الحج من الانافي بمنه كما سيجي ذكره  
 بخلاف العكس فقد اجتمع في مطلق اضافة اعتبارات بحسب الاعتبار الاول احتجوا ان  
 لا يكره في باب الجنائيات بل يفرضها باب على حدة وبحسب الاعتبار الثاني استحسن ان يكره باب  
 عقيب باب الجنائيات اذا احرام المكي لعمرة كذا لو قارن بان اهل بهما معا وانما قيد به كذا  
 لان الانافي اذا اهل وقتا بالعمرة فطاف لها شوطا ثم اهل بالحج فمضى فيها وعليه دم الشكر لانه  
 قارن او تمتع وانما لا يرفض الحج لان بناء اعمال الحج على حال العمرة صحيح في حق الانافي اذ ان  
 لو طاف لها اقل الاشواط كان قارنا وان طاف لها اكثر كان متعصا لان المتعص من حرم  
 بالحج بعد عمل العمرة واكثر الطواف حكم الكل والقارن من جميع بينهما وانما خفض العمرة بالذکر لانه  
 الحكم المذكور بها فان كذا اذا اهل بالحج فطاف له شوطا ثم اهل بالعمرة فانه يرفضها لان احرام  
 بالحج قد تامة وقيل التاكيد كان يؤمن برفضا بعده اولى وطاف لها شوطا واحدا وانما قيد  
 به لانه اذا طاف لها اربعة اشواط اهل برفضا بها بخلاف وقال في المبسوط لا يرفض الحج والعمرة  
 لكن يفرغ منها وعليه دم لانه صار كالمتمتع ولا ياكل منه لانه دم جبر لا تركا به انتهى عنه واما في  
 الشوطين والثلاثة فقد صرح في الاحكام بوجوبه بخلاف الذي ذكره اذا طاف لها شوطا واحدا  
 ولا يذهب عليك ان موجبا ذكر التقيد بالاقل لا التقيد بالواحد ومن لم يتنبه لهذا اقال  
 وقيد بطواف شوطا ولو اراد به اقل الاشواط حتى اذا طاف شوطين او ثلثة اشواط كان الخلف  
 فيه كذا لانه تعسفي التاويل مما لا يخفى على ذوي التحصيل وقال في رفض العمرة حب البعابة  
 المستطوعة واقتضا برفضا لا رفضه قال في التعمير نقلنا من شرح الطحاوي اعلم ان واحدا من  
 اهل مكة او من اهل الحل من ليس له التمتع والقارن لو اهل بعمرة ثم اهل بحجة او عكس  
 فانه يكون مسئلا لانه ليس له التمتع والقارن ثم ينظر ان اهل بعمرة ثم حجة تبطل ان يطوف

في حق من كان في مكة او من اهل مكة او من اهل الحل من ليس له التمتع والقارن لو اهل بعمرة ثم اهل بحجة او عكس فانه يكون مسئلا لانه ليس له التمتع والقارن ثم ينظر ان اهل بعمرة ثم حجة تبطل ان يطوف

يطوف بعمرة فانه يرفض العمرة فمضى على حجة ويجب عليه لرفضه دم وقضاء لانه ليس له  
 اجمع فلا بد من رفض احدهما ورفض العمرة ايسر وان طاف بعمرة شوطا او شوطين او ثلثة اشواط  
 ثم اهل بحجة قال في حنفية يرفض الحج وعليه دم لرفضه وقضاء حج وعمرة لان كل من رفض الحج يرضى  
 منها بغير الطواف فعليه حجة وعمرة وقال لا يرفض العمرة وانما وضع فيها اذا طاف الاقل لانه لو احرم  
 بالحج بعد طواف بعمرة اربعة اشواط لا يكره رفض العمرة لانه اهل بالحج فمضى فيها وعليه دم الشكر لانه  
 ثم اهل بالحجة وعليه دم لمجوعينها كالفارعة لا مسعة اليها كالكلامه ومن قوله فيفرغ من العمرة او انا  
 ظهر ان له بد من رفض احدهما فيشكل ما قدمه من قوله لانه ليس بالحج فلا بد من رفض العمرة  
 وقول المص لانه لا بد من رفض احدهما ويكره ان يقال ان المعنى لا بد منه في الاحرام ان اهل بالحج  
 لانه لا بد من جهة الشرح فلا استحكال لان الحج بينهما في حق المكي غير مشروع ولا يذهب عليك  
 ان هذا رواه الاستدانة على المشروع فلم يصيب من قال لانه لا بد من رفض احدهما بنا على تقدم  
 ان الحج من الحج والعمرة في حق المكي غير مشروع فلا بد من رفض احدهما من الاستدانة على غير المشروعة  
 حيث علل بالضعيف بعد التعليل القوي لانها اولى حال من الحج لانه لا بد من رفض دونها لان الكلام  
 عام لم يقتض الحج المفروض في حقه انما يجب منها بالاحرام لان الحج من جنس الفرائض دون العمرة  
 فكان لا شرف ومزية بلها ومن لم يتنبه لهذا قال بهذا في حجة الاسلام وان كان في حجة الطوط  
 بفعل برفض العمرة بالوجهين الآخرين واقل اعمالا لان اعمالها الطواف والسعي والاعمال الحج  
 الطواف والسعي والوقوف والرمي وايسر قضاء لانها تقضي في كل السنة سوي يوم  
 ويوم اخر واما التشريق والجمع لا يقتضي الا في وقت مخصوص وهذا ما اراده المص بتوابعه  
 كونهما غير موقوت ومن قال واقل اعمالا وهو طاهر وايسر قضاء لعدم توقرها وقلة اعمالها فقد  
 خطب من غلط بين التوبين وادرج الاقل بينهما في الثاني قال الحاكم الشهد قوله استحسان  
 فان قلت ليس بقلة الاعمال من سبب ليس فيكون ثانيا وجو التعليل سندا في ثانيا  
 قلت لان اليسر لا يوجد معها ان كانت الاعمال مضمضة من جهة الوقت ويوجد بدونها ان كانت

في حق من كان في مكة او من اهل مكة او من اهل الحل من ليس له التمتع والقارن لو اهل بعمرة ثم اهل بحجة او عكس فانه يكون مسئلا لانه ليس له التمتع والقارن ثم ينظر ان اهل بعمرة ثم حجة تبطل ان يطوف



موسوم من جهة فان الاتيان بالعمل الكثير في وقت كان اليسر الاتيان بالعمل القليل  
في وقت مخصوص فذا راي السعدي من جهة الوقت لا على العلة من جهة العمل وكذا اذا  
احرم بالعمرة ثم بالجمع من تمام كلامهما انما ذكرنا تايد القول بهما باظهاره في تعليلهما حيث عمل  
بموجب في المسئلة المذكورة بلا خلاف ومن لم يتنبه هذه افعال قوله وكذا اذا احرم بمعنى رفض  
العمرة اوجب لكن هذا بالاتفاق لما قلنا يعني من الامور الثلاثة وفي عبارة تيسر لا عطف  
بقوله وكذا المتفق عليه على المختلف فيه وهو يلزم للمحالة ولم يدركه على تفسيره المذكور  
بقوله يعني رفض العمرة اوجب لا يكون القول المذكور عطف على قوله اذا احرم المكاني بعمرة كل يكون  
من تمام كلامه على الوجه الذي بيناه ويشهد له قوله لما قلنا والمخدور المذكور انما يلزم على  
تقدير العطف على ما ذكره ثم ان المخدور الذي ذكرنا بقوله وهو يلزم للمحالة ليس من قبل  
التمسح لان التمسح معفودون الالباس وقد افصح عن كون القول المذكور من تمام  
قوله كلامهما من قال واعتبر احد المسئلة بما لو احرم بالعمرة ثم بالجمع ولم يأت بشئ من افعال  
العمرة فانه يرفض العمرة بما عاكفنا هنا وهذا القائل ذكر وجه آخر لرجحان رفض العمرة بقوله  
لانهما في الرحلة في وقت الحج وسببها وقوع العصيان وذكر وجه آخر لكونه ايسر بقوله  
ولانه لو رفض العمرة يفضيها فقط ولو رفض الحج يعقبتها ما صاحب كل منهما رفض الحج بلا خلاف  
قد عرفت فيما سبق انه مخالف لما في البسوط وشرح الطحاوي لا يقال التعليل الذي ذكرنا  
بقوله لان لما ذكره حكم العمل فيقدر رفضها فاحذر ان لا يلزم منه رفض الحج لاحتمال الجمع لانه قد فرغ  
عن ابطال هذا الاحتمال حيث قال لانه لا بد من رفض احداهما لان الجمع بينهما في حق المكاني غير  
مشروع فالأقصر على هذا القدر من التعليل هنا بنا على الفراغ عن ابطال ذلك الاحتمال  
كما اذا فرغ منها اي كما يرفض الحج بلا خلاف لا بعد المذكور اذا فرغ من العمرة ولا كذلك انما  
للعمرة اقل من ذلك هكذا في بعض النسخ وقد زيد في بعضها عبارة عندها ولا حاجة اليها  
لان الكلام بعد من جازها بدلالة قوله بعيد هذا وله والمخدور انما في عبارة اقل من ذلك

بغيره

جاء

ذلك قصور التمسح ولها اذا اطاف ثمة اشواط واكثر الرابع ومن لم يتنبه لهذا قال وبانه ظاهر  
بان يقال فانه يرفض الحج عندهما اذا وجد اكثر الاشواط للعمرة لان لما ذكره حكم العمل ولا كذلك اذا  
طاف لها اقل حيث يرفض العمرة لا الحج لانه لم يوجد اكثر الاشواط فصار كأنه لم يوجد الطواف  
اصلا ومن الغافلين عن القصور المذكور في العبارة المذكورة من قال خلف النسخ في بعضها  
وفي بعضها عندنا في حجة وفي بعضها ما ذكره ذلك اطاف للعمرة اقل من ذلك عندنا في حجة بخلاف  
كله لاسن قوله وكذلك قال صاحب النجاة ذكر الامام مولا ناصر الدين الاسدي العزائي  
وكذلك يعني النسخة الاخيرة قال وهكذا ايضا وجدته بخط شيخنا ولكل واحد من هذه النسخ  
وجدناه اوجه الادبي وانما في نسخهم ثم انما لا وجه للنسخة الثانية لانه يكون هذا القول غريبا عاذا  
منه قوله قال في حجة اذا احرم كمي طواف بعمرة وطاف لها شوطا ثم احرم بالجمع فانه يرفض الحج فقط  
من عدة العيوب ثم انه ذكر النسخ التي لا تقول عليها ويترك ما هو المعول فاقبل واما النسخة  
التي ذكر فيها عندنا في حجة تبدل عندنا في حجة في حجة انما قال دفعها للشبهة الثانية على مذهبنا لانه  
استدل بقوله ان لما ذكره حكم العمل فاما اذا اطاف اربعة اشواط فقط فانه يشبهه اذا اطاف  
اقل من ذلك يكون اكثر بعد ما ولا اكثر حكم الكل فصار كأنه لم يأت بشئ من افعالها فيمكن  
من الرفض فقال ولا كذلك اذا اطاف بعمرة اقل من ذلك عندنا في حجة لانه استدلال  
بذلك المسئلة بمعنى اخر وهو الذي ذكره بقوله ان احرام العمرة قد تأكد بالزيادة في الكلام  
بعضهم قوله وهذا لان احكام جاز ان يكون معلولا لعلل شتى وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا  
ينهب عليك ان نعم الكلام بالبي عن هذا فان حقه ان يقول لان احرام العمرة قد تأكد  
بالا فضل بينه وبين التعليل المذكور بقوله ولم اندفع الاحتمال الذي ذكره ذلك القائل كما لا  
يغني عن النصف وبالنسبة عن التعسف انقص ورفض غير التاكيد ايسر قال صدر  
الشهيد في شرح اجماع الصغير وانما يرفض الايسر اذا استويا في التاكيد والحالة هذه  
يعني انما ان وجد بعض افعال العمرة ابطال العمل وهو الشوط الذي وجد وفي رفض الحج تسامح

بغيره

جاء

بغيره

جاء

جاء



والاستماع في كل سنة وخرج خلافه بطلان ومن قال والاستماع احول من البطلان لا وقع عندنا  
لم يصيب لان ابطال العبادة المشروعة ليس بهن وعليه دم بالرفض وانما لم يميزه  
وامان طهرته الاحرام لانها غير ممنوعة من احد ما نقصان انما تكون في احد ما فذلك لزم  
واحد ايهما رفضه انما اجمل لان ابا حنيفة ايضا يقول بوجوب الدم على تقدير رفض الحج ومن لم  
يتنبه لهذه افعال الحج عنده والعمرة عندهما فقد فسر الكلام بغير معناه ونزل المرام على غير  
معناه لانه تحلل قبل اوانه فان اوان التحلل بعد اداء الافعال لتعذر المعنى فيه يكون الحج بها  
غير مشروع فكان في معنى الحصر وعلى المحرم التحلل كذا على هذا الا ان رفض العمرة فضاها  
اي بعد الفروع من افعال الحج احرام جديد لا غير يعني من جنس ما يقضي فلان في وجوب  
الدم عليه ولا حاجة الى عادة قوله وعليه دم الواقع في بعض النسخ وفي رفض الحج  
قضاء و عمرة ولهذا عطفها على القضاء فمن قال وان رفض الحج قضاء وقضاء العمرة لم يصيب  
وفي المحيط البرهاني ان حج من عاتة ذلك فلا عمرة عليه لانه في معنى فائت الحج من حيث لا يدري  
عن المعنى فيه وفائت الحج تحلل بافعال العمرة ثم ياتي بالحج من قبل ومن هنا بين ان ما ذكره لعل  
تمام المدي البعوض كما توهم قال ما حج فلانه صح شرعه فيه ثم رفضه واما العمرة فلانه في  
معنى فائت الحج وفائت الحج انما يتحلل بافعال العمرة وقد تعذر التحلل بافعالها ههنا لانها سبابة  
على تصاقه بكونه في معنى فائت الحج والتحليل متأخر عنه ولا محالة لتحلل بافعال عمرة اخرى انتهى عن الحج  
بينهما ومن قال لانه في العمرة واجتمع بين الغرتين انتهى عن فجب عليه قضاء الحج والعمرة جميعا فقد  
اتي بتعليل فاصح قيل ولو قضى الحج في تلك السنة بعد ما فرغ من افعال العمرة ينبغي ان لا يجب  
عليه الدم لانه لا يصير كفائت الحج الا اذا لم يحج في تلك السنة لا يجب عليه العمرة بخلاف اذا حج  
السنة وكان هذا التعليل غافلا عن وجوب الدم لرفض احد الاحرام لان لا نصار لغابت  
الحج ثم لانه لا نظام في قوله كما لم يحج اذا تحلل ثم في تلك السنة لا يجب عليه العمرة مع ما سبق عليه  
من الكلام كما لا يخفى على ذي الا فهم واعلم ان الظاهر من كلام المصنف وكلام من حذا عنه وهو ان يكون

في قوله الحج  
في قوله الحج  
في قوله الحج

يكون الا انهم خالفوا قضاء الحج و عمرة واحدة فمن قال في سنة واحدة اي قضاء الحج الذي رفضه في  
سنة اخرى وعليه عمرة اخرى غير العمرة التي شرع فيها لكونه في معنى فائت الحج لكونه لا يودي اول  
العمرة التي شرع فيها ويغفر عنها ثم ياتي بعمرة اخرى لكونه في معنى فائت الحج فقد صرح في قوله  
الظاهر بالقرينة تاعده وانما هي عليهما يعني اذ لم يرفض احدا من الحج والعمرة بل يقضي عليهما  
ومن قال يعني اذ لم يرفض الحج والعمرة لم يصيب لانه من الفروض لو انما ان قوله بل يقضي عليهما  
لا ينظم معهما كما لا يخفى لانه ادى افعالها كما التزمها اي ادى افعال الحج ناقصة وقد التزمها ناقصة  
وادى افعال العمرة كاملة وقد التزمها كما لا شك غير انه انتهى عنه كذا في السنة التي رايناها واولها  
ما في بعض الكتب المعبرة والغير عايد على المعنى عليهما المتضمن للحج المنهي وهو ادى ما فعله بعض الناس  
قوله غير انه مني عنهما لانه يحتاج الي التاويل ان المراد المنهي عنهما مجتبعين فيسرع الى المنهي عن  
جميعهما واما الذي نقله بعض ائمة منهم من قوله غير انه مني عنها اي عن العمرة فلا وجه له والتوجيه بانها  
هي المسعة للرفض اجماعا في اذ لم يستقل بطوافها والكلام فيها انها هي الداخلة في وقت الحج  
وسببها وقع العصيان ليس بذلك اذ لا وجه لتخصيص ما ذكره بصورة الاجماع والتعليل  
المذكور بقوله لانها الداخلة في غير منطبق على المعلن فتأمل ومنهم من قال يعود الضمير على هذه  
السنة على المتعة ولا يخفى بعده فان المناسب تذكره باعتبار التمسك لانه انما يقع استعمال  
والتمكيد هو الاصل والتمني لا يمنع تحقق الفعل بخلاف النفي وذلك ان موجب التمني الفاعل  
وموجب النفي البطلان والغايت من مراتب المشروع ولهذا قالوا انتهى عن المشرك عينا كما فعلوا  
والصوم واجب بقر المشرك وعينه على ما عرف من اصلنا وهو ان التمني عن المشرك عينا عند الا  
يقضي عنه ما يقع لغيره فيصير ويشترع باصله وانما قلنا عند الاطلاق لانه اذا كان مع ما يدل  
على ان التمني للمتنع لعينه لا يصح بل يكون باطلا بالاتفاق والتمني فيما نحن فيه يطلق على البعد المذكور  
ومن قال يعني ان التمني اذا كان في غيره لا يمنع تحقق التمني عنه كصوم يوم الفطر وغير ذلك والتمني  
هنا معنى في غيره وهو امره المكمل لما فاق في شهر الحج لم يصيب في تقريره اهل المذكور كما عرفت

في قوله الحج



ان اعتبر فيه اطلاق عماد على انه معني فيه لا تقيد به بما يدل على انه معني في غيره وان ذلك في المعنى  
 العارضة الشريعات لا في اطلاق المعنى واعلم ان تحقق الشرع معية بالمعنى المذكور لا ينافي في ما قلنا  
 في اول الباب بقوله لان الجمع بينهما غير مشروع في حق الكلي لان المراد منه عدم جواز شرع المعنى الواحد  
 فيه لا عدم تحققه شرعا اصطلاحا لاني في حقيقة معنى الجمع **دعا** فافهم وانما لها وحى الى ان شرعا وهو ما قرناه  
 ان يقع ان من اعترض في اطلاقه او ما ذكرنا من القول بمشروعية الجمع بين الحج والعمرة في حق الكلي  
 يناقض ما تقدم من الترخيص بعد مشروعية ثم اجاب باننا لا يقول غير مشروع غير مشروع كالماء  
 كما في حق الاتفاق في اخطا في السوان اصحابه اجاب **دعا** وانما اعلم بالصواب وهذا في حق الكلي  
وم جبهه ان يذكر قبل قوله لا يمكن التقصان في عمل لا يرتكبه المعنى عنه ثم ذكر بعد هذا التعليل قوله  
ويحق الاتفاق في عدم مشروعه كما انعم الله عليه من اجمع بين العبادتين ومن اجماع بين كمالها كان اوافقا  
 وفتح من افعالهم يوم النحر اذ ذكره في سائر ابي الترمذ في اخلق بجهه اخرى اعلم ان اضافة الاحرام  
 الى الاحرام على اربعة اقسام القسمة العقلية لما خاض لان الاحرامين لا يجمع من ان يكون كلاهما  
 احراما جوازا او يكون كلاهما احراما محرما او يكون الاول احراما جوازا والثاني احراما محرما او على العكس وانما  
 قد قسم الناس على اقسام الباقية لانه اوضح في كونه جازيا وهذا لا يسقط الدم الواجب  
 به من الحرم المحرم ثم ذكر القسم الاول لقوله حاله لان كلاهما من جنس الفرض ومن قال اذا كان  
 احدهما فرضا لم يجب فيه الجواز ان الحرم على وجه الاستسلام قبل هذا فيكون كلاهما نافلا ثم ذكر  
 القسم الثاني لانه فيه ايضا جنسية ووجه دم جبهه بخلاف القسم الرابع فانه مشروع ووجه دم  
 سكر واما الاتفاق في الكيفية وكيفية الاتصال فلا يكون باعنا لتقديم والا تقدم القسم الاول  
 على القسم الثالث ولما نظر في تقديم الثالث عليه الى جانب الجنسية كان المناسب ان ينظر اليه  
 في تقديم الثاني على الرابع ايضا والاصل في ذلك ان اجمع بين احرام الحج وكذا بين احرام العمرة بوجه  
 فيكون احراما لكن اذا اجمع بينهما لمزماه عندنا في رواية يوسف عند محمد والشافعي لمزماه احدهما وذلك  
 لان الاحرام عند الشافعي ركن ولا يمكن اجمع بين الركنين وعندنا كاشطة لاداء لكن محمد يقول

هذا هو الوجه في الاتفاق

هو وان كان شططا لاداء الا انه ما شرع الا لاداء افعالا يتحقق الاعلى الوجه الذي يتصور له الاداء او اداء  
 محتج او غير محتج معا غير متصور فلا يتصور الاحرام بالجمع ثم اجماع وفي الزمة بدليل ان يقع منفصلا عن  
 الاداء والذمة تسع حججا كثيرة فصار من هذا الوجه كانه بخلاف الترخيم للصلوة لانه يقع منفصلا عن  
 الاداء الا انه لا بد من رفض احدهما اما احراز من ارتكبا للمعنى عنه فانه ممتنع بين احرام الحج و  
 اجمع بين احرام العمرة من اكبر اكبر لان البقاء ملائمة ان ادان كان اوقضا وجميع في الاتيان بهما  
 غير متصور وبعد هذا قال ابو حنيفة اذا توجه الى الاثنيان باحدهما صار رافضا لآخر وقال ابو يوسف  
 كما فرغ من الاحرامين يصير رافضا احدهما وفائدة الاختلاف نظره فيما اذا قيل جديا قبل ان يتوجه  
 الى احدهما فانه على قول ابى حنيفة لم يترتب على ابي يوسف يلزم قيمة واحدة وكذلك اذا فرغ  
 في هذه الحالة يحتاج الى هذين التعليل عندنا في حقه خلافا لابي يوسف بقى ههنا شئ وهو ان في قولنا  
 محمد واداءه من معا غير متصور نظرا لانه اداءهما في سنة واحدة مقدم المتصور من ان  
 اراداهما في سنة واحدة وانما قلنا بالاسم لان الاحرام بهما صحيح اتفاقا فالوجه ان يعمل  
 يكون اجمع بدعي غير مشروع ولا يرد النقض بما ذكرناه من مشروع بسببه فان قيل في  
 الاول اي فان قيل في بجهه الاول في قبل ان احرم يوم النحر بجهه اخرى لمزماه الاخرى لما ذكرنا انه المزمع  
 محض ولا شئ عليه اتفاقا لان الاول في انتهت فلاحه جنسية وبقي بالسنة الى الجماع فهو  
 ثابت من بعد فلا يعتد به وان لم يحلق في الاول واحد بجهه اخرى صار جابعا بين احرام الحج  
 وبعد ذلك ما ان كان في سلاوي في هذه السنة او يوم الحلق الى السنة الثانية فان قيل فقد  
 غلغل على الاول في كس جني على الثانية بما حلق فيلزم دم اتفاقا وان اخذ تقدما الحلق في الاول فيمن  
 وقته والتاخير عن الوقت مضمون في قول ابى حنيفة وطه قال وعليه دم قفرا ولم يقصر اي حلق  
 اوله حلق لان التقيد لا يوجب الدم بل الصدقة لانه اتفاق ناقص واما الدم بسبب الجمع فمعه  
 روايتان كما سببنا في فاعلى رواية الواجب يلزمه دم الجمع ودم الجنسية على الاحرام الثاني او  
 لتاخير ومن اول العصر هنا يحكى ثم قال وانما عبر عنه بالتقصير لان وضع المسئلة في قوله

هذا هو الوجه في الاتفاق

هذا هو الوجه في الاتفاق

هذا هو الوجه في الاتفاق

هذا هو الوجه في الاتفاق



ومن اجتمع احرام تناول الذكر والانشى فذكره لا لفظ الحلق ثم لفظ التقصير لان الفضل  
في حق الرجل الحلق وفي حق النساء التقصير لم يصب لك وجوب تعليل هذا ان يكون التقصير  
على حقيقة غير محمول على معنى الحلق بين تأويله وتوجيهه تدافع ظاهره وقالوا ان لم تقصر على شيء  
قبل ان المذكور من مذهب محمد في هذا الاصل انه اذا جمع بين احرام افاضلها واحدما وهو الذي  
عن الامام الترمذى والذكر في الغوايد الطهيرة وجب شغل لا يلزمه دم وان قصر لعدم لزوم  
الاخر فاما ان يكون سهوا في فعل مذهب محمد ونهيه كذبهما واما ان يكون عمد في ذلك فاما  
ولا يلزم عليك ان الوجه في مثل هذا هو حمل على الاختلاف في الرواية وانما حمل على السهو فلا  
يركب له بلا ضرورة لما في فتح ذلك الباب رفع الاعتماد على السهو الا ان في ما فيمن الغش  
فافهم وانما هذا الذي سبيل الرشاد ومن فرغ من عمرة التقصير انما قيد بالافراغ لانه  
لوا حرم ما ساءه فليزله الرقص والقضاء ودم لرفقة ولو لم يهرقها واداهما لم يجزه الا  
عن الاول وعليه قضاء الثانية وهذا بخلاف الكلي الذي مضى على عمرة ووجهه حيث يجزئه عنها كذا  
في المبسوط وبعد الافراغ لا يلزمه الرقص بل شحبت والدم واجب على كل حال فاحرم في  
من بدل الفداء ثم حمل على ان معنى التمتع قد فهم من عبارة فرع فاجابة الى الفاداة باداة التمتع  
فعليه دم يعني بالاتفاق احرام قبل الوقت اي احرام هذه العمرة قبل الحلق وانما يجب  
الدم لانه جمع بين احرام اي العمرة فهذا يوجب التعليل لا تعليل آخر ولو قال ابتداء فعله دم لانه جمع  
بين احرام اي العمرة كما قاله غيره لكان احضرا وظف فترتب وهو دم جبر وكفارة فلا يحل التناول  
منه ثم وجب الدم هنا بسبب احرام اي العمرة رواية واحدة وفي الجمع بين احرام اي الحج روايتان فعلى  
رواية الاصل لا يحتاج الى الفرق لوجوب الدم في صورتين او اجمع بين احرام اي العمرة كما يكون  
كذا اجمع بين احرام اي الحج وعلى رواية اجماع الصغير فرق وجهه ان الجمع في احرام احرام  
لاجل الجمع في الافعال في الجنتين لا يتحقق اجمع فعلا لان افعال الحج لا يودي في هذه السنة  
انما يودي في السنة الثانية وجمع بين احرام اي العمرة سبب للجمع فعلا لاجل العمرة في كل السنة

في حق الرجال الحلق وفي حق النساء التقصير لم يصب لك وجوب تعليل هذا ان يكون التقصير على حقيقة غير محمول على معنى الحلق بين تأويله وتوجيهه تدافع ظاهره وقالوا ان لم تقصر على شيء قبل ان المذكور من مذهب محمد في هذا الاصل انه اذا جمع بين احرام افاضلها واحدما وهو الذي عن الامام الترمذى والذكر في الغوايد الطهيرة وجب شغل لا يلزمه دم وان قصر لعدم لزوم الاخر فاما ان يكون سهوا في فعل مذهب محمد ونهيه كذبهما واما ان يكون عمد في ذلك فاما ولا يلزم عليك ان الوجه في مثل هذا هو حمل على الاختلاف في الرواية وانما حمل على السهو فلا يركب له بلا ضرورة لما في فتح ذلك الباب رفع الاعتماد على السهو الا ان في ما فيمن الغش فافهم وانما هذا الذي سبيل الرشاد ومن فرغ من عمرة التقصير انما قيد بالافراغ لانه لو احرم ما ساءه فليزله الرقص والقضاء ودم لرفقة ولو لم يهرقها واداهما لم يجزه الا عن الاول وعليه قضاء الثانية وهذا بخلاف الكلي الذي مضى على عمرة ووجهه حيث يجزئه عنها كذا في المبسوط وبعد الافراغ لا يلزمه الرقص بل شحبت والدم واجب على كل حال فاحرم في من بدل الفداء ثم حمل على ان معنى التمتع قد فهم من عبارة فرع فاجابة الى الفاداة باداة التمتع فعليه دم يعني بالاتفاق احرام قبل الوقت اي احرام هذه العمرة قبل الحلق وانما يجب الدم لانه جمع بين احرام اي العمرة فهذا يوجب التعليل لا تعليل آخر ولو قال ابتداء فعله دم لانه جمع بين احرام اي العمرة كما قاله غيره لكان احضرا وظف فترتب وهو دم جبر وكفارة فلا يحل التناول منه ثم وجب الدم هنا بسبب احرام اي العمرة رواية واحدة وفي الجمع بين احرام اي الحج روايتان فعلى رواية الاصل لا يحتاج الى الفرق لوجوب الدم في صورتين او اجمع بين احرام اي العمرة كما يكون كذا اجمع بين احرام اي الحج وعلى رواية اجماع الصغير فرق وجهه ان الجمع في احرام احرام لاجل الجمع في الافعال في الجنتين لا يتحقق اجمع فعلا لان افعال الحج لا يودي في هذه السنة انما يودي في السنة الثانية وجمع بين احرام اي العمرة سبب للجمع فعلا لاجل العمرة في كل السنة

ولاوله انه هذه المسألة على مذهب محمد كونه من لزوم الاحرام بنا على ان لا يتحقق  
عند عدم لزوم احد مالانه يجوز ان يراعى جميع او خال الاحرام على الاحرام وان لم يلزم الاحرام  
ومن اجمع الحج كونه ما يذكر لاهمال في موضع التلبية يشارة الى السنة وبني رفع الصوت  
بالتلبية لان اجمع بها شرح في حق الافاق دون الكلي من فحكه فيصير فادانك كمال في  
الاسرار في تعليل كراهية القرآن لاهل مكة ولزوم الرقص لان القرآن اصله ان يشترع  
في الاحرام معا والشروع معامل كل مكة لا يصحوا لاجل كل احد مما من هنا فله ما في قول الله  
من الخلق فاما لم يكنه اخطا السنة لان السنة ادخل الحج على العمرة قال الله فمن تمتع بالعمرة  
الى الحج جعل الحج بالعمرة ومن قال جعل كونه اخطا الحج اخر الغابتين لم يحسن في إطلاق الغاية  
على العمرة قال علي بن النخعي من السنة ان يضاف الحج الى العمرة ولا يضاف للعمرة الى الحج  
لأنه لم يود اجمع لان الترتيب يمكن ان يوجد في الافعال وان فات احرام ومن قال لان الترتيب  
وجد في الافعال وان فات احرام لم يعبث كان هذا القائل غاف عن ان وجوب قوله ولو  
وقف بعرفات ولم يأت بفعل العمرة ان لا يوجد الترتيب بعد ومن زاد على ما ذكر قوله فليعلم  
تقديم افعال العمرة على افعال الحج فقد زاد في الظن بوجه اخرى حيث افند نظم كلام نفسه ايضا  
لان وجوب قوله دم تقديم افعال العمرة على افعال الحج ان لا يكون الترتيب موجودا بعد فترتب  
على تقديم عليه من قبل فترتب الشئ على ما يقتضي هذا او باستعارة الانقلاب بمعنى العيرة  
استعارة لفظة او على طريقه مثل النظر على النظر ومن دأبهم على النظر على النظر والتقصير  
على التقصير ولا يجوز ان يمتنع فيه معنى صارى من غير ان يصير احرام العمرة اذا صاحبه الى الحج  
اجمع بين اثنين صاروا تقبله التقصير انما يكون للجمع بينهما والحاجة هنا الى معنى ترك على اثنين  
ثم اني بالتفصيل المذكور في بيان طرق التقصير هناك لم يكن على بصيرة كما لا يخفى فان توجهه  
لها تفريع على مفهوم قيد افعال في قوله اذ هي بمنية على حج غير مشروع وهو انما اذا لم يكن  
بمنية على الحج لا يخرج من حد المشروعية وبناؤه على الحج لا يوجد قبل الوقوف بعرفات لم يكن في

في حق الرجال الحلق وفي حق النساء التقصير لم يصب لك وجوب تعليل هذا ان يكون التقصير على حقيقة غير محمول على معنى الحلق بين تأويله وتوجيهه تدافع ظاهره وقالوا ان لم تقصر على شيء قبل ان المذكور من مذهب محمد في هذا الاصل انه اذا جمع بين احرام افاضلها واحدما وهو الذي عن الامام الترمذى والذكر في الغوايد الطهيرة وجب شغل لا يلزمه دم وان قصر لعدم لزوم الاخر فاما ان يكون سهوا في فعل مذهب محمد ونهيه كذبهما واما ان يكون عمد في ذلك فاما ولا يلزم عليك ان الوجه في مثل هذا هو حمل على الاختلاف في الرواية وانما حمل على السهو فلا يركب له بلا ضرورة لما في فتح ذلك الباب رفع الاعتماد على السهو الا ان في ما فيمن الغش فافهم وانما هذا الذي سبيل الرشاد ومن فرغ من عمرة التقصير انما قيد بالافراغ لانه لو احرم ما ساءه فليزله الرقص والقضاء ودم لرفقة ولو لم يهرقها واداهما لم يجزه الا عن الاول وعليه قضاء الثانية وهذا بخلاف الكلي الذي مضى على عمرة ووجهه حيث يجزئه عنها كذا في المبسوط وبعد الافراغ لا يلزمه الرقص بل شحبت والدم واجب على كل حال فاحرم في من بدل الفداء ثم حمل على ان معنى التمتع قد فهم من عبارة فرع فاجابة الى الفاداة باداة التمتع فعليه دم يعني بالاتفاق احرام قبل الوقت اي احرام هذه العمرة قبل الحلق وانما يجب الدم لانه جمع بين احرام اي العمرة فهذا يوجب التعليل لا تعليل آخر ولو قال ابتداء فعله دم لانه جمع بين احرام اي العمرة كما قاله غيره لكان احضرا وظف فترتب وهو دم جبر وكفارة فلا يحل التناول منه ثم وجب الدم هنا بسبب احرام اي العمرة رواية واحدة وفي الجمع بين احرام اي الحج روايتان فعلى رواية الاصل لا يحتاج الى الفرق لوجوب الدم في صورتين او اجمع بين احرام اي العمرة كما يكون كذا اجمع بين احرام اي الحج وعلى رواية اجماع الصغير فرق وجهه ان الجمع في احرام احرام لاجل الجمع في الافعال في الجنتين لا يتحقق اجمع فعلا لان افعال الحج لا يودي في هذه السنة انما يودي في السنة الثانية وجمع بين احرام اي العمرة سبب للجمع فعلا لاجل العمرة في كل السنة







التعليل والفتية وعمره مكانها قضاء لها ما بين من شئ الشرع فيها فان قيل الفرق بين  
هذه المسئلة وبين مسئلة الشرع في الصوم في يوم النحر ان اليلة القضاء اذا جسد  
وهنا يلزمه قلنا الفرق بينهما ظاهر وهو ان مجرد الشرع في الصوم يوم النحر يلزم المعصية  
وهو عدم اجابة ضافة الله في صوم الافطار ولا يلزم القضاء لعدم صحة الشرع ويجوز ان  
للمعة في هذه الايام لا يلزم المعصية لان المعصية اولها انما يلزمها في اليلة قبل  
القضاء للصحة الشرع وهو نظير الشرع في الصلوات في الاوقات المذكورة فانما  
هكذا في السنة الموعول عليها ومن نكح في شهره بالواو لم يحل ان يتكلم تمام ترتيب بقية الكلام  
عليها اي على العدة التي احرمت لها في الايام المتهمة المذكورة وفي بعض عليها اي على الحج والعمرة اذ  
لانها انما تقضى كما التزمها تقضى وانما الذي ذكره بقوله لان الكراهة لمعنى في غيرها ما هو  
وجه ما ذكره بقوله لزمه ومن لم يقف على هذا قال ودليل ظاهر وهو كون <sup>1</sup> قوله في هذه  
الايام باءا بقرينة اعمال الحج وانما تعظيم الحج فانما هو حكم هذا الحكم البعث للكرامة فمن قال في  
شهره وهو تعظيم الحج لم يعيب حيث لم يدان تغيره كما ذكر لا تقر بركه ولم يفرق بين الحكم وحكمه  
وقد افصح في قوله يجب تخليص الوقت له تعظيما كما ذكرنا من التعظيم المذكور كونه الحكم اما في  
الاحرام يعني ان احرام العدة قبل التحلل بالحق او في الاعمال الباقية يعني اذا كان بعد  
الحاق ومن هنا ظهر ان كلام المصنف فيما سبق على الاطلاق ليس بعيدا عما قبل الحاق  
كما توهم لانه اذا كان قبل الحاق يلزمه اجمع بين الاحرامين قطعاً فلا وجه لقوله او في الاحرام  
لان التهمة لا يدركها الا بعد اتيانها اذا كان الكلام المذكور على الاطلاق وكذا قوله وقيل اذا حاق  
للحج احرام يدل على ذكر لان معناه يلزمه الرضا مطلقاً وقيل اذا حاق للحج احرام العدة لا يرفعها  
فاحده دليل التقييد فيما سبق من سوء التفهم على ظاهر ما ذكره الاصل قال في الاحرام لم يذكر  
محمداً الرضا في الجاهل الصغير وجوابه ان الال يعني الملبوس وشبهه ظاهر ذلك لانه لا يرفعها وقيل  
يرفعها احراما على النبي في العدة في هذه الايام كما ذكرنا قال الفقيه ابو جعفر هو محمد بن عبد الله

من ذكره في هذه الايام كما ذكرنا قال الفقيه ابو جعفر هو محمد بن عبد الله

علاء الدين

الله لحد واني رحمه من كبار علماء شافعات بنجارا وحمل لي الحج في سنة اثنين وستين وخمسة  
ومشيتا على هذا الى القول الاخير ومعنى ذكر في الاصل انها لا ترتفع من غير رخص وانما قيل  
ومعنى ظاهر ما ذكر في الاصل لا يرفعها اي لا يرفع من غير رخص فيما لا ينبغي ان يرفع به من الاواني  
تبيّن فان فات الحج هكذا بالقاء التي تدعى السوة والترتيب بينه وبين ما تقدم من نقله  
في شهره بالواو لم يحس في تخييره وفات الحج من فاته الوقوف بعرفات فانه يرفعها اي يرفع  
الثانية حتى لا يلزم اجمع من الحجين والعمرة كما مر انه بدعة وذلك ان فاته الحج حاج احراما لان  
احرام الحج بان ومعه تداوان لان فاته الحج يتحلل في افعال العمرة فاذا احرم بعمرة فرفع افعال العمرة فرفع  
اخرى فاذا احرم بحجة برفع احرام الحج فرفع اخرى فانه يرفع الثانية من غير ان يرفع احرامه او العمرة  
فصبه بنزع اي قضى الى اداء العمرة فان كانت تعديته الى قال في المغرب وسريرته ب  
قوامه الى فوته وما ذكر عندنا في سنة ومحمد بن علي يوسف وفائدة تظهر في حق لزوم الرضا اذا  
احرم بحجة اخرى فعنه ما يرفعها كمن لا يصير جامع بين احرام الحج وعنده لا يرفعها بل يفتي ذهابا على  
ما سكت في باب الغايات متعلق بقوله لان فاته الحج يتحلل في افعال العمرة لا يتولد من غير ان يرفع  
احرامه او العمرة لانه غير مذكور هناك فعليه ان يرفعها اي يجب عليه رفع العمرة التي احرم  
بها فعليه قضاء ما اى قضاء التي رخصها من حجة او عمرة قبل اذ كان لان اوانه بعد الطهر اخرج في افعال  
**باب الاحصاء** التحلل قبل اذ كان وان كان بالاحصاء نوع حجابته حتى كان دم احصاء  
دم غارة ليس للمحصر ان يتناول منه فلو كان ذكر الاحصاء عقيب الجنايات السابقة المنيّة  
على الاجتنار ومن قال لا كان من الاحصاء ما هو حجابته على المحرم يعني الذي يمنع العدا وعقبه على  
الجنايات بباب على حدة لم يعيب تخصيصه لجناية بعض صور الاحصاء وفي رعيته على المحرم  
لا في المحصر فتبر واذا احرم المحرم بعدد كما مر كان او سألما او احصاء بمرض او حبس وغير  
ذلك من المواسع من عامها احرم بعمرة او غيرها وقال الشافعي لا يكون الاحصاء الا بالاعد  
ويوافقه كافي في هذا القول لكان النقص ورد في حق النبي عم واجها به ربه وقد احرم بالاحصاء

الحج

الحج

نذرا



بالعدو لا يرى انه قال فاذا انتم والامان يكون من العدو وما يكون للمرض بالوشغاء وورود  
النص في العدو لا يكون وورود في المرض لانه ليس في معناه وهذا لان التحلل الهدي في  
حق المحصر فخلص من العدو لانه يرجع الى حله فيدفع شر العدو عنه والمرض حال لا يفرقه بالآل  
وبهذا التفصيل بين المرض في قصره في تقرير وجه الخلاف حيث قصر على بيان عدم كون المرض  
في معنى منع العدو لاسم المرض فالمرضى ليس لان التحلل الا ان يكون شرط ذلك عند  
احرامه ولكن يصير الى ان سببها فان كان احرامه بعمدة انها وان كان يحج وفاته تحلل بعمدة بقي  
هنا شي وهو ان يقتضي استدلاله على الوجه المذكور ان لا يجوز التحلل للمحصر الذي احاط به العدو من  
كل جهة لانح لا يجوز التحلل بالعدو ولما ان آية الاحصار وردت فالاحصار بالمرض لا يخفى ما  
في هذا التقرير من التحلل فان وروده في الاحصار بالعدو باجماع اهل التفسير فالوجه ان يقال  
ان الاحصار يستعمل في المرض خاصا او يستعمل فيه وفي غيره عاما وهو المنقول عن آية اللغة  
فهو على الاول مرجح في المقصود وعلى الثاني شمول لا ايضا فثبت على كل تقدير وانما قلنا وهو المنقول  
عن آية اللغة انه لم ينقل عن احد منهم ان الاحصار لا يستعمل في المرض قال ابن السكيت في  
اصطلاح المنطق يقال قد احصره المرض اذا منعه من السفر ومن حاجته به بما وقصره العدو ويحجز  
حصرا اذا ضيقوا عليه وقال صاحب الكشف يقال احصر فلان اذا منعه امر من خوف او مرض او غير  
قال الله الذين احصرنا في سبيل الله وحصرنا فاجبه عدو عن المعنى كسجن ومنه  
قيل للمحبس المحصر ثم قال وكذا قال الفرأ وابوعمر والشيباني وقال الامام المطرزي في  
المغرب ويقال احصر الحاج اذا منعه خوف او مرض من الوصول الى تمام حجة او عمرته واذا منعه  
سلطان او مانع قاهر فحصره وبنسب لمدنية قيل حصر هذا المولى المشهور وقال ابو جعفر  
النجاشي على ذلك وعلى ما ذكره العلامة الاحصار جميع اهل اللغة وقال ابن ريد في الجهر احصر الرجل  
الرجل اذا منعه من السفر لمرض او عائق وفي التنزيل فان احصرتم اي فان منعتم من علة او عائق  
ثم قال كما ان القول ابو عبيد وقال العياشي في تفسيره فان احصر من الاحصار وان تعرض للرجل

ما يحول بينه وبين الحج من مرض او كسر عدو يقال احصر الرجل احصارا فهو محصر فان حبس في  
سجن او داز قيل حصر فهو محصور واذا وقعت على هذا التفصيل فقد وقفت على عدم احاطة المعنى  
في قوله باجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاحصار بالمرض والحصر بالعدو لانه مخالف لما ذكره  
ابن ريد وابو عبيد والعباسي ومنهم من كبار آية اللغة فمن قال في شرح كلام المعنى يقول  
اذا منعه خوف من العدو او مرض من الوصول الى تمام حجة او عمرته واذا حبس سلطان او  
ظالم مانع يقولون حصره فالمحصر محرم يمنع عن المعنى على تمام افعال احرام بالعدو عليه ان  
يقال ان اردت ان عادة العرب يقول كذا ويعبر بين الاحصار والحصر بتعظيم الاول وتخصيص  
الثاني فمع عدم محتمة ما عرفت من التفصيل المنقول عن كبار آية المعنى لا يطابق الشرح شروح  
وان اردت ان بعضهم منهم من يقول كذا فالخطوط المذكورة ثانيا على حاله واما الاعتراض بان  
حقه ان يقول باجماع اهل التفسير لان اهل اللغة لا يتعلق لهم بورد الآية وسبب نزولها  
فرد بان معناه يعني معنى قوله ان آية الاحصار وردت في الاحصار بالمرض باجماع اهل اللغة  
بدلالة اجماع اهل اللغة على ذلك المعنى لا على ان الآية واردة في الاحصار بمرض كمنعه وورود  
لما فيه من صرف الكلام عن مدلول الظاهر بل فان الآية اذا ثبت باجماع اهل اللغة ان المراد  
ذلك المعنى ثبت به ان سبب ورود الآية الاحصار بالمرض فالشكل على حاله ولا مدله  
الآبان يقال لانهم ان اهل اللغة لا يتعلق لهم بورد الآية وسبب نزولها فان لهم ان يعينوا المعنى  
المراد بل انهم يعين ما به الورد والسبب للمنزول واما الجواب عما ذكرناه من التحلل في كلام  
المصنف من ان مدلوله خلاف ما عليه اجماع اهل التفسير بان النصوص الوردية مطلقة يعبر  
بها على إطلاقها من غير حمل على اسباب الواردة في اجابها فخرج عن سنن الصواب لانه  
اعتراض بقصور ما ذكره تقريره لا بسببه لانه لا يوجد آخر فثبت تحلل قبل اوانه لدفع الحجج  
جواب عن قول الشافعي لان التحلل الهدي شرع في حق المحصر ليحصل النجاة تقريره ان التحلل قبل  
اوانه انما شرع دفعا للحرج والحرج كما يكون بامد او الاحرام بسبب منع العدو يكون بامداده

الاحصار

في



بسبب منع المرض ثم انه لما جاز التحلل بسبب البعد وجاز بسبب المرض بالطريق الاولى الى ان لا يتصل  
على الاحرام مع المرض اشق من الاصطفا بعلامه من حين لم يتب لهذا قال في شرح العقول المذكور  
استدلال بقول في شياية التثنية كان قلنا سلنا ان آية الاحصار ووردت في المحصر بالعدو  
ولا فرق بين المحصر والاحصار لكن المرض يوجب بالادلة ولم يدرك ما ذكرنا استدل لان المرض  
غاية ليس بعبارته بل بدلالة الاستدلال المعقول بما يكون بطريق القياس ثم ان  
المذكور صريح في طرفة النزول فلا وجه لعبارة الشياية وان المقدمة القاطنة ولا فرق بين الاحصار  
والمحصر مستدرك في تجبيل الكلام واتمام المرام على الوجه المذكور كما لا يخفى على ذي الاذهان والموج  
في الاصطفا عليه اجماع استداد الاحرام لا على الاحرام نفسه كما سبق الى بعض الاوادم والمراد  
من المحصر هنا ما يكون معوقا لا معقودا ما جاز والفرق بحيث لا يكون معوقا فلا يعتبر عذرا في التحلل  
من الاحرام نعم يكون عذرا في الجنائية عليه وقد سبق فيه الكلام مع المرض اعظم اذ الكلام في  
المرض لما منع من اداء افعال ما لم لا جلة لما عرفت ان بمطلق المرض لا يكون محصرا بل غايته ان  
يلزم العدة ان ارتكب المحذور ومن قبل عهدها قال لكثرة احتياجه اداءه ومداراة ايماءه  
جنائية على الاحرام قال في البدايع ولو سرفت نفقة او هلكت راحلة فان كان لا يقدّر على المشي  
فهو محصر لانه منع من الخوض في موجب الاحرام فكان محصرا كالموت في المرض وان كان يعدر على المشي  
فليس بمحصر لانه قادر على الخوض في موجب الاحرام فلا يجوز التحلل ويجب عليه المشي الى الحج  
ان كان محرا بالحج ويجوز ان لا يجب عليه الا ان المشي الى الحج ابتداء ويجب عليه بعد الشروع  
فيه كالغير الذي لا زاد ولا راحلة شرع في الحج اذ يجب عليه المشي وان كان لا يجب عليه ابتداء  
قبل الشروع كذا هذا وقال ابو يوسف فان قدر على المشي وحاشا ان يعجز جاز التحلل ان المشي  
الذي لا يوصله الى المسكن وجوده والعدم بمنزلة واحد فكان محصرا فيجوز له التحلل كما لو لم يقدر  
على المشي اصلا على هذا يخرج المراد اذا اجترحت ولها زوج او محرم فانتها محصرة لانها معقودة  
شرا على الخوض في موجب الاحرام بلا زوج ولا محرم وكذا اذا اجترحت بغيره فانتها الزوج او

فانما قالوا

في

او احرمت بغيره الا سلام بلا محرم ولا زوج لانها معقودة من المني حتى لا ينفذ وهذا المنع اقول ان منع  
العباد ولو احمهم العبد والامة بغير اذن المولى فهو محصر لانه يمنع من المني بغير اذنه وللمولى ان يكلمه  
ومن النافذين في هذا القام المتدين ببيان المرام ما ذكره في الكلام من لم يعرف بين السبب  
وسبب الحكم حيث قال فان قيل كيف يستقيم العمل على المرض والامة فنزل في رسول الله  
واصحابه رفو وكان المنع بالعدو قلنا ان النصوص اذا وردت للسبب لم تتعلق بها الا ان  
يكون السبب منتقلا مع كونه المراد في سائر اقسامه فاما اذا وردت مطلقة عن سبب  
فيعمل بنظامه ما ولا يحل على السبب فان السبب فيما ذكره من المثال سبب الحكم والكلام ضا في سبب  
النزول ثم ان سبب الحكم يتعلق به الحكم وان لم يكن منتقلا معه وسبب النزول لا يتعلق بالحكم  
وان كان منتقلا معه ثم قال ذلك التعايل ثم ان كان التأويل هو المنع مطلقا فهو الاصل في  
مطلق وان كان التأويل هو المنع بالمرض عرفوا الاطلاق بالعدو وبطلان هذا اللفظ فان المنع لا يباح  
الاصل يمنع من جهة المرض فالمنع من جهة العدو او ولي بالاباحة لان منع العدو شدة فانه حقيقي لا يمنع  
ومنع المرض ما يزيل بالدابة والمحمل ولم يدر ان قوله لان منع العدو كشدة ينافي في قول المنع الموجب  
في الاصطفا عليه مع المرض اعظم ثم ان لم يصح في عبارة التحقيق وفي ردة المرض الذي يزيل منعه  
بالدابة والمحمل من سبب الاحصار ولما خلفت استكتم اجاب عنه ذلك التعايل بالتمسك  
المذكور فقد بره ان الله تعالى قال في سباق آية الاحصار من كانكم مريضا او به اذى من راسه فخذية  
من صيام او صدقة او شئت وهذا يدل على ان المريض غير المحصر اذ لو لا انه غير محصر لم يكن كذا كره معني  
بعد ذكر المحصر واما الجواب فمما حصل ان المرض لما منع عن الذباب يحصل به الاحصار وان لم يتأدنا  
به الراس والمرض الذي يتأذى به الحلق وان لم يمنع من الذباب فبالاول لا يباح الحلق كما ان  
بالتأذي لا يباح التحلل فكانا غيرين ولما خلف ان يقول فيكون الوجه الاقتصار على قول من كان  
بدا في من راسه اذ لا ينافي في الزيادة بالبقية ح سوى باهام ان المحصر ليس من جنس  
المريض واما قوله على عطف النظم على العام جائز فلا ينافي بالمقام ولا ينظم مع سباق الكلام

في

في

في

في



كما لا يخفى على ذي الاقدام ومنهم من قال في الجواب عن الوجه المذكور ولا يدل قوله تعالى فان كان  
 من ايضا او به اذ في ان راسه على ان المريض ليس بمحرر لا خلاصت لبيان حكمه من تخفيف  
 عليهم مع بقائه الاحرام فلا ينافي فيكون له من غير ان شاء، فجاء وان شاء، فكذلك فقهنا في  
 عدم الفرق بين المريض المحتل والمريض المباح للمحقق ثم اوردناه على الجواب الاول بردي هذا  
 ايضا فاقبل وانما تكلمت بقرينة فاذا استمر زعمنا ان يكون من العدد لمن المريض قد فزع بان  
 الامان يستعمل في المريض ايضا قال اعم الزكاه من الجذام ثم وبات في آخر الباب يتعلق بهذا  
 المقام من الكلام باذن الله الملك الحكيم واذا جاز له التحلل الغير المحرم يعني اذا وجد فيه سبب  
 اجازة من وهم انه لم يحرم فقال يعني اذا ثبت ما ذكرنا من دليل جواز التحلل للمحرر يقال له ابعث شاه  
 فقهه ثم ان شفعه اعطف بالواو كما وقع في رواية من النسخ لانه شرط لتولية واذا اظهر المحرم  
 جاز له التحلل بجوارحه في غير طائفة الغير ان يعود على المحرم حتى الشق ان يكون بالواو ولو ترك  
 اعادته اجزاء المذكور في طائفة الشق ان يكون بالفاء بان يقال فيقال له ابعث شاه  
 تدعي في الحرم لفظ تدعي على صيغة المبني للمفعول بالرفع والتأنيث على انه صفة شاه ويجوز ان يكون  
 مجزؤا على جواب الامر وواحد من يومين يعني هذا بالاتفاق اذا كان الاحصاء على العدة وعلى  
 اختلاف اذ كان عن الحج وكذلك ان دم الاحصاء عنه غير موقت عندنا في حصة فلا بد من التواعد  
 حتى تعلم وقت الاصل ووقت يوم النحر فلا حاجة الى المراجعة فاذا ذكر على الاطلاق انما ينطبق  
 على قوله خاصة تدعيها فيه بمكة في بعض النسخ على صيغة المبني للمفعول سند اليه من بالرفع  
 والتأنيث على انه صفة يوم ويجوز الجزم على جواب الامر وفي بعض النسخ تدعي فيه ويجوز ان  
 يكون على صيغة المبني للمفعول بالتأنيث على انه صفة شاه وان يكون على صيغة المبني للمفعول بالتدعي  
 على انه صفة يوم سند اليه من وغيره المفعول الرجوع الى الشاة محذوف جواز الرفع والجرم  
 على ما له ثم تحلل فيه دلالة على التحلل لا يحصل الا بدعي حيث رتب التحلل عليه فاذا طعن المحرم بانه نفي  
 مدية فتخلل ثم ظهر انه لم تدعيه كان عليه ما ظهر على الذي ارتكب شيئا من محظورات الاحرام لبقائه

تدعي فيه

لبقائه احرامه مضى على ذلك فاجبى خان ثم انه بعد ما بعث حذية يكون خيرا ان شاء، فقام في مكانه  
 وان شاء رجع لانه لما صار محررا من الذنوب لم يبق فرق بين القيام ثم والانصراف عنه  
 الا ان الاول لا يستعمل في التحلل والانصراف ان كان في الوقت معه الاتصال زوال المانع  
 على ما مر يعني في فصل الصيد حيث قال الهدي قرينة معقولة يختص بكان او زمان وما ذكر  
 من قبيل العبارة دون الاشارة كما تقدم فلا يقع قرينة دون اي فلا يقع دم الاحصاء قرينة دون  
 الحرم ومن قال في شرح ما ذكره قدم الاحصاء لم يعرف قرينة دون احد هذين لم يعرف كمالا يخفى  
 فلا يقع به التحلل اي فلا يقع بدون الذبح في الحرم التحلل والية الاشارة الى ما ذكره قوله  
 فلا يقع به التحلل ووجه الاشارة ان حتى افادوا حكمهم اي حكم النهي المذكور بقوله ولا تحلوا زكواكم  
 الى زمان يوقع الهدي بحله والهدي اسم لما يهدي الى الحرم وبلوغه الى حله كناية عن الذبح  
 فيه وهذا التفصيل بين ما في بيان المص ووجه الاشارة من العقصور ولا يذهب عليك ان  
 كون الهدي اسما لما يهدي الى الحرم كاف في تعيين المكان ولهذا استدلوا بآية في قوله  
 قوله ولا تحلوا زكواكم حتى يبلغ الهدي محله وحده ولم يقع اليه قوله ثم غلبا الى البرية العتيق  
 فمن ذكر مقصد بالشرح كلامه لقوله وقد عين الشارع المكان بآية قوله ولا تحلوا  
 رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فان الهدي اسم لما يهدي الى الحرم والمحل بالكسرة عبارة عن المكان  
 كالمسجد والمجلس انتهى عن الملق يعني بل يهدي موضع حله ثم تستحل بقوله ثم غلبا الى البرية  
 العتيق وليس المراد عين البيت لانه لا يراق فيه الدماء فكان المراد الحرم وهذا واضح لم يثبت  
 في فلكة الجامع الحاجة الى فهم القول الثاني الى الاول فتأمل ثم انه اخطا في قوله وليس المراد  
 عين البيت ومنشأه على الفصح عن تعليل بقوله لانه لا يراق فيه الدماء عدم وقوفه على قوله  
 الى البيت العتيق وعنفوا عن ان كذا الى حرف البيت نفسه عن الحلية قال صاحب الكشاف في  
 تفسيره اي وجوب نحره او وقت وجوب نحره ما انتهى الى البيت لهدا بالبع الكعبة  
 والمراد نحره في الحرم الذي هو في حكم البيت لان الحرم هو حرم البيت وشمل هذه في الاستماع

تدعي فيه

تدعي فيه



قولك بل هذا البدن وانما شارقه فاقبل سببكم بحدوده انتهى فالبينة معناه انما يجوز ان يكون  
 وقال الشافعي لا يثبت بالحرم وينبغي ان يشترط ان لا يكون له احوال في الحرام ولا حصر في الحرام لا يكون  
 فيجب في كل مكان يجوز ان يختلف لانه شرع رخصة لا يقال انه راي في معاشية النضر وهو قوله  
 ولا تخلفوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى حبله فاما يلتزم اليه لانه ليس على ظاهره بالاتفاق لعدم  
 انتهاء الهدى ببلوغ الهدى حبل بل يكون انما عن مجرى على ما نهت عليه فيما سبق فلا معنى للمعنى الحقيقي  
 مراد او لهذا لم يلتزم اليه بل في الجواب عن تنمك المخالف فلما المراد اصل التحقير لا المخالفة  
 فلا ينافيه نوع العرف ومن قال وهذا لم يستحق التحقير حتى لم يجد الهدى بل يبقى محرم ابد  
 ولا مخالفة لو كانت مراعاة التخلل في الحال كما قال مالك وليس كذلك بالاتفاق بينا وبينه  
 فلما لم يفرق بين الاستسقاء والتحقيق ثم انه لم يصح في قول بل سبب محرم ابدان ان احكامنا قالوا  
 اذ لم يجد الهدى قام ما حتى نذبح او يطوف بالبيت وسعى وخلق او يقصر كغائب الحج وان في  
 معول اذ لم يجد هتوت شاة وسطا مصوم عن كل دين قيمته ما يوافي في قول آخر عشرة  
 ايام ويجوز ان شاة يجوز ما قد علم صريحنا من قوله واذا جاز له التخلل يقال له البعث شاة نذبح  
 في الحرم فكان حقه ان يقول وانما جاز ان شاة لان المصوم اليه ومن فسخ عليه هذا اقتصر في  
 شرح هذا الكلام على ظاهره والاشارة ادناه ارا وبيان انطلاق اسم الهدى على الشاة  
 ولادخل فيه كونه اذناه وجحرته البدنة والبقرة كذا تجزئه سبع البدنة وسبع البقرة كما في  
 الاضحية وليس المراد بما ذكرنا يعني قوله تعالى له البعث شاة نذبح في الحرم فكان حقه  
 ان يقول كما قال غيره وهو يتينا وكذا لانه قصد سوق كلامه على وفق ما ورد في الحديث  
 حيث قال من حين شيل عن الهدى دما شاة ومن وهم ان المراد من البدنة والبقرة  
 سبعها فقد وهم بعبث الشاة بعينها لولا ان عليه قوله تعالى حلت لكم من كل ما كان عين الشاة  
 ليست بخارجة عن حد الحرم او غايته بالبيت منعه لارادة وقوله ثم تحلل اي قول المص  
 في البدنة ومن وهو عود الضحية الى الامام القدوري فقهروهم بشارة الى ان ليس على كل

فلا خلاف

عنه

فلا خلاف

فلا خلاف

حيث لم يشترط واحد منهما ولو توقفا لخلل عليه لوجب عليه بانه فاسكوت عنه في مقام  
 الى البيان نوع بيان وهذا قول في حقه في حقه حال في الجواب عن تعارض من بسبب خواهر زاده  
 وجامع المجوز في المحرم اذا اخل بنذبح الهدى لا يجب عليه اطلاق او التعقيب عنهما وان كان حسنا  
 وعن ابى يوسف روايتان يجب عليه احدهما وان لم يفعل عليه دم وفي رواية عنده نفي ان يفعل الا  
 فلا شئ عليه وهو ظاهر الرواية فاذا اختلف على ظاهر الرواية فالمص لم يجب في قوله وقال ابو  
 يوسف عليه ذلك ولو لم يفعل لا شئ عليه لعدم تطابقه على ما روي عنه لانه الرواية الظاهرة وذلك  
 ظاهر ولا في الرواية السابقة لان الدم يجب عليه في هذه الرواية وما قرناه بين العصور  
 في نقل من قال وقال ابو يوسف فيما روي عنه محمد بن حلق وان لم يحاق فلا شئ عليه وقال في رواية  
 ابن سماعه عنه لا بد له من حلقه ثم ان قولها ليس عليه اطلاق او التعقيب وليس على طهارة  
 بل معتد بكون الاتصاف في اهل وانا اذ كان في الحرم فليحاق لان اطلاق موقت بالحرم عند  
 فعله في مكان الحرم حلق يكون في الحرم لان بعض الجربية منه تعلية دم كان فيه او لانه دم  
 حلق واهم به بالحق لتعرف استحكام عزيمة على الانفراد وبما من المذنبون منهم فلا  
 يشتملون بكيدة اخرى بعد الصلح وفيه نظر لان تعليل وجوب الحلق على تقدير كونه في الحرم  
 بقوله دم لان اطلاق موقت بالحرم عند ما غير تمام لان الموقت بالحرم عند ما الحلق الواجب  
 ووجوبه على المحصر لم يثبت بعد وحل المشارة الا فيه لانه دم حلق عام الحديسية الاضافة  
 لادنى ملازمة وكان محرم اهل اي بالحديسية واهم اهل به بذلك يعني ان النبي لم يفتقر  
 على بيان ما يدل على وجوب اطلاق ولم يات ما يدل على وجوب شئ على تقدير عدم اطلاق وكان  
 في مقام البيان قد دل على انه لا شئ عليه وحده البيان اتفق انطلاق دليل ابى يوسف على تمام  
 مدعاه من اعترض عليه بان الذي ذكره من الدليل يدل على قوله عليه ذلك لما ان لم يفعل  
 النبي عم في الذي لا يعقل مائة دليل الوجوب فكيف اذا امر غيره بذلك كما يكون دليلا على  
 قوله ولو لم يفعل لا شئ عليه فابن دليل ثم اجاب عنه بان هذه المسألة من ابى يوسف فيها

فلا خلاف



روايات في رواية يجوز في اخرى واجب والمص اور و دليل رواية الوجوب ولم ير  
 دليل رواية الاخرى لان دليل في حجة ومحمد يعلى دليلها كما لم يعيب في تقرير السؤال حيث  
 قال لان مجرد فعل النبي لم يلا يعقل قوة دليل الوجوب في ذلك غير مسلم وبعد التسليم  
 انما يجدي نفعاً اذا ثبت ان عدم فعل عبادة وذلك لم يثبت بعد ثم ان قوله وج لا يكون دليل  
 على قوله ولو لم يفعل لا يفتي عليه فحين دليل خارج عن بين الاضطام فان فتحي مساق الكلام ان يقول  
 وليس فيه ما يدل على قوله ولو لم يفعل لا يفتي عليه فتصور حيث ما يثبت به تمام المدعى لم  
 في تقرير الجواب بل في هذه الاشياء في باب كما لا يخفى على ذي اللبالب **وله ان الحلق عرف**  
**قوة من الشريعة حيث فعله عدم في تعام تسليم المناسك وامر به احكامه واما نص الكتاب**  
**اعني قوله ولا تخلفوا رؤسكم الا لا يدل على وجوب الحلق وكونه قربة بعد بلوغ الهدي محل نظر**  
**الحق ان حكم ما بعد الغاية لا بد ان يكون مخالفاً لما قبلها لان حكم ما قبلها التحريم والقدر المتفق مما خالفه**  
**الاباحة فلا يثبت غير ما يلزم سلم الدلالة فنقول الحلق يجب للاجتماع والدم اقيم مقامه فاق**  
**عنه وبعد البيان بين ما في تبيين من قال يعني ان كون الحلق قربة عرف بالنص على خلاف العتبة**  
**فصرح في جميع ما ورد فيه النص من الاوصاف ومن جملتها كونه مباحاً على افعال الحج فلا يكون**  
**في غير المرتبة قربة من الحلق فامل والتوقف وما قيل يجب الحلق على المحصر سواء كان في الحلق**  
**او في الحرم لا يثارة كتاب الله لان الله قال ولا تعلقوا الاية وهذا الخطاب للمحصرين**  
**وقد راعى من الحلق الى ان يبلغ الهدي محل فيكونون ما سويين بالحق بعد بلوغ الهدي محل فاق**  
**لم يثبت الامر بعد ذلك لم يكن لذكر الغاية فائدة لانه لا حلق عليهم قبل الغاية وبعد جميعاً**  
**ثم ان الظاهر من قوله فلو لم يثبت الامر بعد ذلك لا عاقل من طريقة الاستدلال بالغاية**  
**فاذا ذكره طريقة القائلين بحجية مفهوم المخالفة واجابنا لا يقولون بها واجابهم بالغاية**  
**بناء على ان دلالة ما على ان حكم ما بعد ما يخالف حكم ما قبلها بطريق المنطوق على ما حققناه في**  
**بعض تعليقاتنا ثم اذا ذكرنا الطهور في اخرى حيث ادعى ان في حرف الغاية المذكورة دلالة**

فان كان الحلق قربة من الشريعة  
 فانه لا بد ان يكون مخالفاً لما قبله  
 لان حكم ما قبله التحريم  
 والقدر المتفق مما خالفه  
 الاباحة فلا يثبت غير ما يلزم  
 سلم الدلالة فنقول الحلق  
 يجب للاجتماع والدم اقيم  
 مقامه فاق عنه وبعد البيان  
 بين ما في تبيين من قال  
 يعني ان كون الحلق قربة عرف  
 بالنص على خلاف العتبة  
 فصرح في جميع ما ورد فيه  
 النص من الاوصاف ومن جملتها  
 كونه مباحاً على افعال الحج  
 فلا يكون في غير المرتبة  
 قربة من الحلق فامل والتوقف  
 وما قيل يجب الحلق على  
 المحصر سواء كان في الحلق  
 او في الحرم لا يثارة كتاب  
 الله لان الله قال ولا تعلقوا  
 الاية وهذا الخطاب للمحصرين  
 وقد راعى من الحلق الى ان  
 يبلغ الهدي محل فيكونون ما  
 سويين بالحق بعد بلوغ  
 الهدي محل فاق لم يثبت  
 الامر بعد ذلك لم يكن  
 لذكر الغاية فائدة لانه  
 لا حلق عليهم قبل  
 الغاية وبعد جميعاً  
 ثم ان الظاهر من قوله  
 فلو لم يثبت الامر بعد  
 ذلك لا عاقل من طريقة  
 الاستدلال بالغاية  
 فاذا ذكره طريقة  
 القائلين بحجية مفهوم  
 المخالفة واجابنا لا  
 يقولون بها واجابهم  
 بالغاية بناء على ان  
 دلالة ما على ان حكم ما  
 بعد ما يخالف حكم ما  
 قبلها بطريق المنطوق  
 على ما حققناه في بعض  
 تعليقاتنا ثم اذا ذكرنا  
 الطهور في اخرى حيث  
 ادعى ان في حرف الغاية  
 المذكورة دلالة

على ان ذلك الحلق الواجب يجوز ان يكون في الحرم مستنداً عليه بقوله لان مكان الغاية  
 غير مكان المعنى لا محالة وكان الغاية احرم فيكون مكان المعنى محل فيجوز الحلق في الحل لانهم ما يورد  
 بالحق بعد وجود الغاية وهو بلوغ الهدي محل وهم في الحل ثم انه اعترض بقوله لمسا انهم ما يورد  
 بالحق وهم في الحل لكن لانهم لا يورد من ذلك ان يكون الحلق في الحل ايضا واجاب عنه بقوله لا  
 تثبت الامر بالحق وهم في الحل لان ذلك السليم على جواز الحلق في الحل ايضا لان الطاعة بحسب  
 الطاقة والمحصور لا يقدر على الحلق في الحرم لانه ممنوع عنه وكما سافه ولا يذبح عليك ان يتي كما  
 هذا على الغفول عما قد مر من قوله اما غير النبي وهم فلا يد على ان كان خارج الحرم لان التحريم على  
 طرف الحرم تسقط وكان جبار رسول الله عدم خارج الحرم ومصلاه في الحرم وبعد ان يخرج من  
 الحرم خارج الحرم وهو يقدر ان يخرج في الحرم وعلى تقدير حجة ما ذكر ان كان كيفية في اثبات جواز  
 الحلق في غير الحرم ان يقول انهم امر بالحق وهم في الحل ولا قدرة لهم على الحلق والطاعة بحسب  
 الطاقة ثبتت جواز الحلق في غير الحرم وباق في المقدرة لغرض ثم انه لم يعيب في قوله لان ذلك السليم على  
 جواز الحلق والعبارة الصحيحة تركت تسليم جواز الحلق لان التسليم لا يقدر على ولا  
 الى التفتين بل لا وجه له هنا كما لا يخفى فلا يكون كما عيرهم بغيرها سواء كان قبلها او لا فاقوله  
 قبلها لم يقع في موقعه وفعل النبي وموافقا له كان حجة ان يقول وامر اصحابه بانه ان عكس الحلق  
 بامرهم يوم ايام لا يفعلهم لسوء استحكام عزيمتهم على الانصراف فيا من المبركون منهم فلا  
 ستغفون بمكة اخرى بعد الصلح واما الانصراف بدون الحلق فلا يعرف به استحكام عزيمتهم  
 عليه لجواز العود والعزم على الدخول في الحرم لبقاء الاحرام اى قال المص في البداية ومن وعزم عود  
 الغير الى الامام القدوري فقد وهم وان كان فاربعت بدسين وكذا من احرم محبتين  
 عند الشئ عشرين خلافاً له والاش في لاجيا جازي التخلل عن اربعين هذا عندنا خلافاً لما شئني  
 لما ان عنده من يدل على ارام العرة في ارام الحج فكيفه هدي واحد فان قيل دم الاحضار قائم مقام الحلق  
 وبطلان الفار بالحق الواحد من الاحرامين فلم يجز الهدي الواحد قلنا لا بعد الكفارة على الفار

فان كان الحلق قربة من الشريعة  
 فانه لا بد ان يكون مخالفاً لما قبله  
 لان حكم ما قبله التحريم  
 والقدر المتفق مما خالفه  
 الاباحة فلا يثبت غير ما يلزم  
 سلم الدلالة فنقول الحلق  
 يجب للاجتماع والدم اقيم  
 مقامه فاق عنه وبعد البيان  
 بين ما في تبيين من قال  
 يعني ان كون الحلق قربة عرف  
 بالنص على خلاف العتبة  
 فصرح في جميع ما ورد فيه  
 النص من الاوصاف ومن جملتها  
 كونه مباحاً على افعال الحج  
 فلا يكون في غير المرتبة  
 قربة من الحلق فامل والتوقف  
 وما قيل يجب الحلق على  
 المحصر سواء كان في الحلق  
 او في الحرم لا يثارة كتاب  
 الله لان الله قال ولا تعلقوا  
 الاية وهذا الخطاب للمحصرين  
 وقد راعى من الحلق الى ان  
 يبلغ الهدي محل فيكونون ما  
 سويين بالحق بعد بلوغ  
 الهدي محل فاق لم يثبت  
 الامر بعد ذلك لم يكن  
 لذكر الغاية فائدة لانه  
 لا حلق عليهم قبل  
 الغاية وبعد جميعاً  
 ثم ان الظاهر من قوله  
 فلو لم يثبت الامر بعد  
 ذلك لا عاقل من طريقة  
 الاستدلال بالغاية  
 فاذا ذكره طريقة  
 القائلين بحجية مفهوم  
 المخالفة واجابنا لا  
 يقولون بها واجابهم  
 بالغاية بناء على ان  
 دلالة ما على ان حكم ما  
 بعد ما يخالف حكم ما  
 قبلها بطريق المنطوق  
 على ما حققناه في بعض  
 تعليقاتنا ثم اذا ذكرنا  
 الطهور في اخرى حيث  
 ادعى ان في حرف الغاية  
 المذكورة دلالة



سعد ولجناية على امرين هذا وسيد عدم اجزاء الهدى الواحد في هذه الصورة واما وجه الفرق بين  
احاق حتى خالف الحكم المذكور مع قيام مقامه فهو ان احاق في الامل مخطو الاحرام واما صار في قوله  
التخلل فكان قربة لمكونه كالموضو للصلاة فيكون الحاق الواحد بالتخلل عن الاحرامين كما في الوضوء  
الواحد لا قامة الصلوتين واما الهدى فانه قربة مقصودة بدون التخلل ولهذا جاز التذرية وما هو قربة  
مقصودة بنفسه لا يفي الواحد من عن الاثنين كما في فعل الصلوة من قال في تقرير هذا الوجه انما صار في  
الحاق قربة بسبب التخلل فكان قربة بمعنى غيره كالموضو للصلاة فيسبب الواحد عن الاثنين كما في  
الواحدة تان في الصلوة كقربة فقد اخطا في قوله فكان قربة بمعنى غيره لان كونه سببا للتخلل ليس  
معنى غيره بل في نفسه غاية ليس بمقصود اصله ثم انه لم يصب في قوله فيسبب فان حقه  
ان يقول فيكفي حتى ينظم مع قوله كالمطهارة الواحد كفي لان ثم انه تصدى بيان وجاه الفرق المذكور  
حيث قال والثاني في الحاق مخطو الاحرام واما يصير قربة بسبب التخلل فان تكرر فلان ان كان  
التخلل واقعا بالاول وبالثاني فان وقع بالاول كان الثاني لغوا وان وقع بالثاني كان الاول اجابة  
واما الذبح فليس بمخطو وضع الحج والايهيب عليك ان هذا المقد من الفرق لا ينقطع سلسلة  
السؤال لان جهة الجمع لا يوجب به نتيجة ان يقال لم يكف فيه بالواحد وقد اكتفى به في الاصل فلا بد  
ومن المصير الي ما قلنا او لا من جهة الكفارة فيه راجحة والكفارة تبعد وتعد الجناية كما هو  
بتفصيل الكلام في هذا المقام تبين القصور في كلام من اقتصر على بيان عدم اجزاء الهدى الواحد  
هنا وكذا في كلام من اقتصر على وجه الفرق بين الحاق الهدى فان بحث الهدى واحد فان بحث  
المحصر العارن هدى واحد يتخلل عن احدا لاهرين لا يتخلل عنه لان التخلل في هذه الصورة لم  
الا دفعة واحدة لما روي عن عايشة رضيها قالت خرجنا مع رسول الله في حجة الوداع  
فاهلنا بغيره ثم قال رسول الله من كان معه هدى فليهل بالحج مع العمرة ثم اهل بالحج مع العمرة  
جميعا ومن زاد على هذا قوله بالهدى الواحد لا يتخلل منهما فلا يكون لهما ان يتخلل احدهما بغير الثاني  
الكلام هنا في بيان عدم صحة التخلل عن احدا لاهرين بدون الآخر لانه بيان عدم صحة التخلل

بهدي واحد منهما والفرق واضح يتخلل عن الحج ويبقى في امر ام العمرة قد ثبت فيما تقدم على ان  
مقتضى المقام ان يتخلل عن احدهما ويبقى في الامر الا انه يخص الصورة المذكورة لانه الظاهر على تقدير الودع  
بناء على ان العمرة غير موقوت فلا حرج بها واما ما يخالف الحج لان التخلل بينهما شرعا حالة واحدة اي  
ما شرع الا في حالة واحدة كما روي نافع فكان قوله ان يقول لم يشرع الا في حالة واحدة واما من قال في  
التخلل ان التخلل العارن من احدا لاهرين يتعلق بتخلل من الاخر لان الهدى بدل عن الطواف ثم لا  
يتخلل باحد الطوافين عن احدا لاهرين فكذا باحد الهديين لم يصب في قوله لان الهدى بدل عن الطواف  
لانهم بدل عن الحاق ولو كان بدل عن الطواف لما وجب قصاؤه ولا يجوز ذبح دم الاحصاء الا في  
الحرم ويجوز ذبح قبل يوم النحر عند ابي حنيفة اراد بيان ان ذبح هدي القران بالمكان دون الزمان  
على الفصح عنه بقوله فيتحقق بالمكان دون الزمان فيجوز ما ذكره سلسلة واحدة لاسنتين بهذا  
الاعتبار ومن لم يثبت هذا قال نافع اعد هذا المسألة ليحكيها تنطية لقوله ويجوز ذبحه قبل يوم  
النحر وانه بيان ان دم الاحصاء رافع في خصاصه بالمكان حيث لم يختلف فيه اصحابنا  
اختصاصه بالزمان لانه يختلف فيه ثم ان قوله زيادة لما نأخذ كما لا يخفى وقال لا يجوز الذبح للحرم  
بالج الا في يوم النحر ذبح هدي الاحصاء روقت بكان اتفاق اصحابنا وليس بوقت بزمان عند  
ابي حنيفة سواء كان محصر في الحج او في العمرة وقال صاحبنا ان كان محصر في الحج سوقت بيوم النحر  
وان كان محصر في العمرة لا يتوقت وينجز متى شاء اعتبارا بحديث المتعة والقران يعني انهما  
لما كان موقفا بالمكان كان موقفا بالزمان ايضا هذا هو وجه اختلافنا ووجه الاتفاقية فندرج  
في وجه قول ابي حنيفة على مقتضى عليه باذن الله وتوسن لم يفت عليه قال لا ذكر لتعليل عدم جواز الذبح  
لمحصر في الحج الا في يوم النحر واما قوله ويجوز لمحصر العمرة متى شذبا لاتفاق فلا يحتاج الى تعليل ولم يرد  
ان لاتفاق لا يفي المسألة من دليل وربما يعتبر انه بالجمع لجامع بينهما وهو الذي ذكره بقوله  
اذ لم يمتحصر في مكان محصر الحاق قبل يوم النحر فكذلك الذبح والاي حنيفة انه ذبح جارية لوقوع التخلل  
قبل اداء الاضاح فيتحقق بالمكان دون الزمان كما يرد ما الكفارات من هنا فظهر



وهو عدم توقفت دم الاحصار في العدة بيوم النحر بخلاف دم المسنة والقران جواب عن التمسار  
الاول لما بين لانه دم شكك وما هو دم شكك لم يعرف كونه قربة الا في زمان مخصوص من قال  
وما هو دم شكك يختص بالزمان فكذا هذا لم يعرف في قوله فكذا هذا لانه مقام تعريض النبي على  
المقدّمين المرتبين على حجة الشك الاول من القياس الاقتصار الى وقدا خرج يخرج القياس الفعوى  
واين هذا من ذلك بخلاف دم المسنة والقران جواب عن الاعتبار الاول لما بين وبخلاف  
الحاق من الاعتبار الثاني لانه اوانه فلا بد من توقفة يوم النحر لان هذه الوقوف الذي هو الركن  
الاصلي في باب النسيئة يطلوع النحر من يوم النحر والحق مرت عليه فيقع في يوم النحر ضرورة وجودة  
عند عدم الاعمال فلا يتوقف دم الاحصار وبقائه بين ان تولد دم لان عظم الفعل الحج وهو الوقوف  
ينتهي به تعليل المقدّمية على الاول فاما من لم يلاحظ في هذا القام من تصدي بطل الكلام  
في شرح المرام فقال وببانه ان التعليل على نوعين تحلل في اوانه وهو الذي يترتب على افعال ما احرم عليه  
وتحل قبل اوانه وهو ليس كذلك والاول لا بد من التوقّف بيوم النحر لان الركن الاصلي  
هو الوقوف لغيره وهو انتهى به اي بوقت الحلق لان وقته عتدى على طلوع النحر من يوم النحر فلا بد  
ان يقع الحلق في يوم النحر واما الثاني فانه لا سوفت على اداء الاعمال فجوز تقديمها لعدم الضرورة الدية  
الى التوقّف قياسا مع وجوده فارق وهو باطل ولم يعيب في غير قول المصنف لان معظم افعال الحج  
وهو الوقوف الى قوله لان الركن الاصلي هو الوقوف لان الاول سلم دون الثاني كيف  
انظر من الكتاب والسنة خلاف ذلك حيث قال الله تعالى على القاس حج البيت  
قال النبي صلى الله عليه وسلم على من حج البيت قد تفرّغ في الاصول ان البيت سبب وجوب الحج  
فالطواف هو المقصود الاصلي والوقوف معدّته واما قال النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفه لغوات الحج بنوات الوقوف  
بجاء ذلك لتوقّف وقت معين لا يكون اصل الحج ويرشد الى فعل الطواف على الوقوف استطلا  
الطواف للطواف فيكون دون الوقوف في احوالهم ثم الحج لغير البارز قول المصنف انتهى به عائد على الحلق  
زعمه عوده على وقت الحلق حيث قال وهو انتهى به اي بوقت الحلق ولم يذّر ان غاية النبي يكون

عنه

من جنس وقربته الى هذا الزعم واليه ذكرنا ولا بعض حسن الظن بشان من شرّح الكتاب  
والله اعلم بالصواب وفي الكتاب قال الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدى من غير اشتراط  
زمان فاستطاع بالقياس نسخ ولا يخفى على من له درية الاصول ان القياس لم يلزم من معار  
خبر الواحد فان نص الكتاب والنسخ واداء المعارضة لا يكون بعد قيامها بان لا بد من التوقّف  
والترجيح فالصواب ان يقال بول قوله فاستطاع بالقياس نسخ فلا يجوز اشتراط القياس  
لان القياس في معارضة النص فاما ثلث حلل الباقية ان تنكس بعبارة فاستيسر  
في اثبات ما قال قلت قد ذهب اليه من قال في تقرير وجهه ولا يشترع دم الاحصار بسبب التيسير  
واليه الاشتراط في قوله فاذا احصرتم فما استيسر من الهدى والتيسير فيما اذا لم يكن موقفا بالزمان  
وكذا ضعيف لان المرام على اصل التيسير وقد تبين ان من جهة الهدى لانها تارة قال ان المصنف في البداية  
على وفق ما في تحفة الامام القدوري ومنهم ان الضمير عائدا الى الامام المذكور فقد فهم والمصحح  
بالجاء اذ تحلل عليه وجبة وعرة وافالم يأت بالعمرة فانه في هذا العام قصا في العام القابل مع  
الحج كونهما في سنة فان قلت غاوية العمة لغوت الحج فاخرج في العام القابل فيحان  
لا يجب قضاء العمة كما ان المكلف بالصوم اذا ايسر فافسد لا يجب عليه قضاء في وقت الحج  
والعمرة بعد الوجوب لا يجب قطا بعرض ولهذا لو دخل شخص في الحج على ظن ان عليه  
ثم تبين انه ليس عليه فافسده يجب القضاء بخلاف المظنون في الصوم والصلوة كذا قيل  
الاخفى ما في تعليقه بقوله ولهذا لو دخل شخص في الحج ايسر من العصور هكذا روي عن ابن عباس رضي الله  
وابن عمر رضي الله عنهما صوابا هكذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ما قال رسول  
الله صلى الله عليه وسلم فانه لم يبل بعد فاته الحج فليحل عمره وعليه الحج من قابل ذكره الدارقطني ومن نقل  
المروي عما بالعبارة المذكورة في صد شرح كلام المصنف فخل عن ان شرحه لا يطابق الحديث  
والحديث المذكور عام للذي فاته الحج بنوات وقت الوقوف والذي فاته بالاحصار لان كلا  
قد فاته عرفه فعلقنا بوجوب العمرة واما الحج فانه يجب بعد الشروع فيه والشروع ملزم من

من جنس

عنه

عنه

عنه

عنه



ومن قال بول قولنا والذي فات بالاحصار وبغواته بالاحصار فقد اخطا كما لا يخفى فان قلت  
المحدث الذي ورد في فائت الحج شتم بالعمرة المتخلل والمتخلل هنا فكيف يجب العمرة ايضا  
يجب فائت الحج على عدم وجوب الدم كونه للمتخلل وقد حصل للعمرة فلا يجب فيها فائت الحج  
للمتخلل وقد حصل الدم فلا يجب فيها وايضا يلزم الزيادة على قوله فانما يستبرأ من الهدي بالقبض  
قلت العمرة انما تجب على من فاتت الحج لغوته تعظيما لانه كمن لم يحق للعمرة حصل المتخلل من احرام  
الحج فلا حاجة الى الدم والحصول للمتخلل للعمرة ولو تبعنا لا قصد اجماع المتخلل بالعمرة في حديث الغايت  
والدليل على ذلك ان العمرة لو كانت للمتخلل قصدا لما ثبت في حق المحصر فاشترط له وهو ما رواه  
ابن عمر رضي الله عنه انه كان يقول احرامكم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ان احرامكم من البيت  
طاف بالبيت وبالصفاء والركوة ثم لم يزل حتى حج عاتقا فلما حصل المتخلل بالدم ولما كان لغوته  
يجتمع بينهما وبين الدم في المحصر لانه غير متمكن من العمرة فلا يحصل المتخلل كما حصل في الغايت فالدم للمتخلل  
والعمرة للغوته فلا يلزم العتق وانما في فائت الحج فقد حصل المتخلل بحاق العمرة فلا يلزم الدم  
يلزم العتق ولهذا بطل قياس الشافعي فائت الحج على المحصر في احرام المحصر ولا يلزم الزيادة  
لان الآية سبقت ببيان ما به يحصل المتخلل مما يكون لغوته فائت الحج كونه غائبا فقلت نعم  
اشترط لم المتخلل بالعمرة فائت الحج على من جهل على دوام الاحرام يستكمل فاحال العمرة او ارا ببوله على  
المتخلل احرام عمرة الغوته دون احرام الحج وعلى المحصر بالعمرة القضاء صورة المسئلة  
لما توقف حتمها على تحقق الاحصاء من العمرة قدم بانه يقول والاحصاء شتمها تحقق عندنا على بيان  
وجوب القضاء بقوله فاذا تحقق الاحصاء فعليه القضاء وقال مالك والشافعي في نواقض  
فكان حقه ان يقول قال الشافعي وما لك كما هو ثابت في مثل هذا لا كما اتفقت بيننا  
حكم الاحصاء لمن خاف الغوته والعمرة لا تخاف فلا كما لا تتوقف وخوف الغوته ما يكون  
بمضي الوقت فيختص بالعبادة المأمورة وكانوا عارا حتى يقضي رسول الله صلى الله عليه وسلم عمره فكان يجي  
عمره القضاء وهذا المذكور في كتب الاحاديث شتمه عند احصائه وهو وان شتم

بجوابه

بجوابه

بجوابه

شتم المتخلل لرفع الحج لما في استداد الاحرام فوق ما اقتضاه عقد الاحرام فرفع الحج للملزم  
منه وهذا موجود في احرام العمرة ويحيى من الحج فليتحقق فصل الاعلى لرفع الحج فلا بد من  
واذا تحقق الاحصاء فعليه القضاء او المتخلل ياتي بعمرة الغوته اذا زال الاحصاء بعد المتخلل حتى شتم  
وفي العام القابل ياتي بالعمرة والحج كما هو مقرر في القرآن وان شتم اتي بعمرة القرآن في هذا العام با  
احرام اخر كما قالوا في القارن اذا فاته الحج لان يؤذي حرمة عامه باحرامه لا كما لا يغتفر ثم بان  
بعمرة اخرى لغوته بالتحج بذلك الاحرام على ان لا يعسر ولا دم عليه لانه يجب للحج الميسر في  
سنة واحدة باحرام واحد ولم يوجد ههنا ثم بعض الحج في العام القابل ولا يلزمه قضاء العمرة في  
الصورتين لانه اذا فاته بها عامه لانه لا يكون قارنا اما الحج واحداهما اي احدي العتقين الحج ان كان  
فرضا فهو لازم وان لم يشرع وان كان تطوعا فقد لزم الشروع والعمرة الاولى لكونه  
كفايت الحج وهذا التفصيل بيننا في قوله فليتحقق يعني في الفرض من كونه بمعنى فائت الحج المقصود  
لاختصاص البيان المذكور ببعض ما ذكره بقوله اما الحج واحداهما بعد صحة الشروع والشرع  
الصحيح في عبادة يلزم اياها على الشارع فان ثبت القارن ههنا ارا بيان حبس المعوث لا  
لالتعهد ولا التوجه لانه مغفوع عنه وانكسر اسم بعد دهمهم على المختار فلا غلط في قوله هذا كما بينا  
الى بعض الاولاد ومن المتقدين بتعقيب القول المذكور من جاوز الحد حيث قال ولو قال هذين  
كان من نبيح لانه اسم يهدي الى الحرم فلا شئ الا اذا قصد الانواع وليس يقتضيه  
او العدد وذلك معلوم مما تقدم ولا يذهب عليك انه يجوز قصد العدد كقوله هب اليوم من التكب  
الى الوضوء ذكر الهدي على من شتم في هذا المقام لا يخلل انضمام الكلام بقوله ههنا شئ وهو انه لا شئ  
وجبة تخصيص القارن بالذكر لعدم اختصاص الحكم المذكور به فانه في التمتع والمفرد بالحج ايضا كذلك  
وهذا وضع الامام القدوري في مخترعه ههنا المسئلة في طلاق المحصر ومما ايضا وضعها في الجافيز  
في محصر الحج مطلقا وادب المصنف في كتابه هذا الانواع لواحدها في العبارة ومن تصدي الامام  
بان يقال لما كان كلام المصنف قبل من في القارن لم يرد ذلك النظم فقال فان ثبت القارن ههنا

بجوابه

بجوابه

بجوابه

بجوابه







القول يكون الخوف على ما لا يضره فيه وانما اذا لم يتوجه خوفه على ما ليس الصانع فانه يجوز  
العودة العام القابل وكلمة العود ضعاف قلة الشاذة قلعة عظم ما خافه فلا يعبد ولا يحار  
ان شاء صبر لي ان يخرج عن الهدي في الجهاد وان شاء توجه لزال الاحصار وهذا التفسير لا يثبت  
من قوله جاز لا يتخلل استعانة لا تنزع عليه كما سبق لي وهم من قال يخرج على وجه الاستحسان  
ما جاز لا يتخلل كان له الجواز ان شاء صبر اليه وتصدير المص قوله المذكور بالواو دون الفاء يدفع هذا  
الوجه ولا بد من دفعه اذ لا صحة لتفسيره بغيره في الجواز على التفسير المذكور على جواز التخلل لم يتطابق ذلك  
ظاهر ولهذا التفسير يدفع ما قيل من الذي ذكره المص من ان حرة المال كحرة النفس مخالف  
لما ذكره في الاسلام والاصوليون من ان حرة النفس فوق حرة المال فجاز ان يكون وقفا  
لنفس فاذا ذكره بالقتل على خلاف ما لا يبره جاز الاقدام عليه ثم ان ما ذكره بقوله فاذا اكره المات  
فانه واذا اكره على خلاف نفس الغير لا يجوز الاقدام عليه وانما اجاب عنه بان حرة النفس فوق  
حرة المال حقيقة لا مملوك مبتذل فاني ما ظن لا كالمبتذل ولكن حرة المال تشبه حرة النفس  
من حيث دون الملاءة ظاهرا لقيام عقده صاحب فيه والي هذا اشار المص بكاف التشبيه فان  
المشابهة بين الاثنين لا ينفق اتحادهما من جميع الجهات وانما لا تنفع التشبيه فلا يخرج من القصور  
فلان اقتضاء المشابهة بين الاثنين اتحادهما من جميع الجهات ليس مما يذهب اليه وهم  
والذي يذهب اليه الوهم او يتبادر الى قبوله الفهم هو اقتضاء ما استمر كنهانهما او في صلاتها  
حتى ان يضر هذا ويقتضي لابطال ان قدر عليه بغيره مناشي وموانير وعلى اصل الكلام ان يقال لانه  
اقرب الى الوفا بما وعد يعني بقوله اللهم اني اريد ان يخرج التخلل بالهدي ومن وقف بوجه ثم اخرج عن سائر  
افعال الحج لا يكون محصا اي لا يسلط الحكم الاحصار فلا يجوز ان يتخلل بالهدي لوقوع الاثر في العواث  
لان العوض يسقط اذا انضم اليه الطواف في اي وقت انفق من عمره ولهذا قال من وقف بوجه  
فقد تم حجه فان المرام من تمام حصول الاس من العواث لما ذكرناه وباقربنا يتبين انه لا وجه للتخلل بالهدي  
المذكور لوقوع الاثر بالوقوف به فمن فوات الحج لان معناه لا يظهر الا بما قرأناه انما وبعد تقرر

على ما لا يضره فيه

في

في

تم المرام بلا حاجة الى ما ليس بنفسه بل بغيره فانه قد تقرر من السابقين في هذا المقام من اخذ  
بالحديث على ظاهره حيث قال علم ان الحاج اذا احرم به الوقوف بعرفات لا يتخلل بالهدي عند  
مناجاة لان الاحصار لا يتحقق بغير علم الحج وقوله لا يجوز ومن وقف بوجه فقد تم حجه لا يقال انه  
مصدور عن البيت بغير حق فجاز لا يتخلل كما قبل الوقوف لانا نقول بينهما فرق فلابد من التمسك بالان  
فيما قبل الوقوف ثم حجه وفيما بعد الوقوف ثم فاقترعنا الى هنا كلامه فان قيل يتقص التعليل المذكور  
باحصار المعثرة فاذ من العواث ان العرة لا يثبت لعدم توقعها بزمن مخصوص قلنا المعثرة بغيره  
الاحرام فوق ما التزم فيكون له الفسخ كما لم يشترى اذا وجه بالمسح عينا ثبت التحريم  
لا يبره ضرورة بالمعنى فيه فان قيل استدل الاحرام بوجوده ايضا لا يثبت محرم بالان بخلق قلنا يمكن  
ان يتخلل بالخلق في يوم الحج غير الربا وان لم يبره دم كونه ملحق في غير الحرم فلا حاجة الى ان يثبت  
دم الاحصار ليتخلل من غير غير قال الحاكم الجليل الشهدا واذا وقف بوجه ثم احرم لم يكن محصا  
لان قد فرغ من حجه ولكنه يكون حرا ما حتى يصل الى البيت ويطول طواف الزبارة وطواف الفريضة  
او يقصر عليه ترك الوقوف بالمرزوقه دم وليترك في الجوارح دم وتأخير الحلق دم وتأخير الطواف  
دم في قولنا في حجة ربه وقال ابو يوسف في حجة ربه ما ليس عليه تأخير الحلق والطواف شي وفي قوله  
لان قد فرغ من حجة نظر قد فرغ انهم اختلفوا في تحلل في مكانه قبل التحلل لانه لو تحلل في مكانه يقع الحلق  
في غير الحرم ومكانه الحرم ولو اقره حتى يحلق في الحرم يتبع في غير زمانه وتأخره عن الزمان اهون من تأخره  
عن المكان فيؤخر حتى يحلق في الحرم وقيل تحلل لانه لو لم يحلق في الحال ربما عتدا الاحصار بغير حاج الى الحلق  
في غير الحرم فنفوته الزمان والمكان جميعا فحق احداها ولي ووجه ذلك الاختلاف ان قول محمد في  
الجامع الصغير وهو حر من لم يأت حتى يطوف طواف الزبارة دليل على انه عاق في الحرم حيث  
احرم لانه قد احرم بكونه عن التمسك فاعلم منه انه يحل الحلق عن سائر الاشياء الا ان  
وقال في الامس هو حر من لم يأت حتى يطوف طواف الزبارة يوم الفريضة هو يدل على تأخير الحلق  
اليان ينعلم في الحرم لانه قال كما هو قال الامام العباسي راية جامع الصغير اظهر منه من قال

على ما لا يضره فيه



ومن وقف بعده ثم احمر لا يكون محرم حتى لا يتحلل بالهدي وهو محرم من الشاة حتى يطوف  
 طواف الزيارة لان ما بين قوله فان احمر ثم اي سقم عن تمام الحج والعمرة وقال عن من وقف بعرفة  
 فقدم حجته وانما منع هذا بعد الاتمام فلهذا لا يكون محرم اذ لان حكم الاحصاء انما يثبت عند خوض  
 الغوات وبعد الوقوف بعرفة لا يخاف الغوات فلما يكون محرم وير عليه انه اراد بقوله منع هذا  
 بعد الاتمام ان يمنع بعد الاتمام حقيقة فلا وجه له لانه معترف ببقاء البعض حيث قال بعد ذلك  
 ولكنه يبقى حراما الى ان يصل الى البيت فيطوف طواف الزيارة وطواف الصدر ويحكي التمجيد  
 وان اراد به ان يمنع بعد القدرة على الاتمام فيكون ما ذكره بقوله لان حكم الاحصاء انما يثبت  
 تغصلا او تنجسا لما ذكره واغلا وجه لعدول من هنا وجها مستقلا من هنا وظاهر مقتضى النص في  
 مقام التحليل على قوله الوقوف لان عن الغوات ولقد درة ما ادق نظره في تلخيص التفصيل ثم انه  
 لم يصعب في قوله لان ما بين قوله فان احمر ثم اي سقم عن تمام الحج والعمرة اما اوله فلا يكون  
 بينه وبين النسيء وقد جزمها بزيادة كلمة اي بعد انما يثبته بعبارة المعنى وانما ثانيا فلان معنى القول  
 المذكور على تمام احدهما لان اتمامها وهذا واضح الا انه اصاب في قوله ولان حكم الاحصاء انما يثبت  
 عند خوض الغوات واخطا من قال لان سبب حكم الاحصاء خوف الغوات لان سبب حكم  
 الاحصاء نفس الاحصاء واما خوف الغوات فانما هو شرط بثبوتها لعل العبارة العجيبة ما ذكر  
 اولها ومن احمر مكة سواء كان احصاءه في نفس البلد ثم فيها الله او في غيرها داخل الحرم  
 يوشك ان ياتي هذا التعميم قوله كما اذا احمر في الحلل وهو مجموع عن الوقوف الطواف معا ومن  
 قدم الطواف على الوقوف في الذكر لم يحسن فهو محرم حيث لم يمكنه اداء ركعتين من اركان الحج  
 لكونه ممنوعا عن الوقوف وعلى الطواف ايضا هذا لان احصاءه عن اداء الحج وانما في الاحصاء عن  
 العمرة فلا يمنع عن الطواف فلا يمكنه اداؤه كمنه مصورة المسئلة ينظرها ومن خصها بالاول  
 حيث قال وذلك لانه لم يمكنه اداؤه ركعتين من اركان الحج فجاز له التحلل كما لو كان غير مكة اما اذا  
 على احدهما اعني الطواف او الوقوف فلما يكون محرم لان القادر على الوقوف يتم به جميعه فلهذا

يعني  
 منعهم

الايضا  
 على ان

فان

الاحصاء واقفا وعلى الطواف قادرا على ان يتحلل الى الحاجة الى التحلل بالهدي كغاية الحج انما خصها  
 لان بيان المحرم بقوله اما ما ظاهري في التخصيص وكان من ان لا يخصصها به على ما نهت عليه افعالنا  
 نقرر عليه الا تمام بحد ذاته ومع فيه بالاحرام له والمحرم من منعه لاس من منعه الحج والعمرة مطلقا  
 لو كان المنع قبل الاحرام لا يكون محرم ولهذا قال تقدر عليه الا تمام ولم يقل تقدر عليه الا تمام مع انه ظاهري  
 في ايضا والمرام لما في قدره الا تمام من لا يحرم الا بالاحتمال لربما القام اما على الطواف لانه يمكنه ان يصير  
 منقوطة اجمع معاملة الطواف السبي وهذا لان المحرم في معنى فاني الحج وفاني الحج يتحلل بالعمرة  
 والدم به من افعاله في حق المحرم وهذا قدره على اصل الاصل فلا يجب عليه الدم ومن زاد على هذا  
 قوله لا يكون محرم لم يصح لان عدم كونه محرم اعترضه على تقدم عدم وجوب الدم عليه بل ان كان  
 فاما ثانيا يعني بقوله الوقوف لان عن الغوات لا يتولد من وقف بعرفة ثم احمر لا يكون محرم اذ لا يتولد  
 له في بيان المذكور كما لا يخفى وقد قيل في هذا المسئلة يعني التي ذكرت بقوله ومن احمر مكة وهو  
 ممنوع من الوقوف والطواف فهو محرم ومن قال اي اذا كان قادرا على اداءها فقد اخطا وخطا فاش  
 خلاف بين المجتهدين في الوقوف وهو ما ذكره علي بن الجعفي في يوسف انه قال سالت ابا جعفر عن  
 المحرم يحرم في الحرم فقال لا يكون محرم انما يحرم في الحرم بالجدية بغيره وجوب الحرم فقال  
 ان مكة يوشك ان كانت ارض الحرم فاما اليوم فهي دار السلام فلا يتحقق الاحصاء فيها قال ابو يوسف اما  
 فاقول اذا غلب العدو على مكة حتى حاولوا فيه وبين البيت فهو محرم وبوافق هذا ما روي لانا لم يرد  
 في شرح مختصر الكوفي عن ابن سماعة انه قال سمعت ابا يوسف قال لا يكون الرجل محرم اذ اقبل  
 الحرم الا ان يكون بمكة عدو وغالب فيجوز بينه وبين الدخول في مكة كما حال المشركين بين رسول  
 الله ومن بين دخول مكة فاذا كان كذلك فهو محرم والصحيح ما اعلمت من التفصيل يعني ان مكة ديارية  
 لاروي ابو يوسف عن ابي جعفر روى القطيع بعدم احصاءه احرم مطلقا ولا لما روي ابن الجعد وابن  
 سماعة عن ابي يوسف من القطيع بوجوده وبغيره واليه قوله بين البيت واما الصحيح ورايه الجواب  
 على التفصيل المذكور في الكتاب واما قية الصحة وعدها بتونس ديارية اذ لا كلام في محرم الروايتين

الحج

الحج



على شخصين فمن قال للمصطفى الصحيح الرواية ان المنع عن الوقوف والطواف يكون محض اتفاق  
اجابا واذا قد روي على احداهما لا يكون محض لم يصح في قوله والصحيح من الرواية ولا في زعم من ادعى  
من الصحة العترة رواية قال فاني خان في شرح المصنف الحاج اذا قدم مكة فاحرم لا يكون محض واختلف  
المشايخ في تفسير هذه المسئلة فقال بعضهم اراد به انه منعه عن الطواف والوقوف لانه اذا منع  
عن احداهما لا يردا بموجب امر الله ان منعه عن الطواف يعق بغير فوات الحلق ويجاز من منعه عن  
الوقوف فاذا فاته الوقوف يطوف بالبيت ويحلق فلا يردا عليه هذا المنع بموجب امر الله  
فاما اذا منع عن ما يردا بموجب امر الله فيكون محض وهذا التفصيل هو الذي يوجب محض في الوقوف  
لا يكون محض لان المنع من فعل الحج بكنية بعد ما صار مكة دارا لا يكون الا نارا فلا يكون محض  
اليضا كلامه وقول المصنف الصحيح ما حكيتك من التفصيل يكون روايا لما قاله بعض المشايخ ايضا فان  
قلت الصورة المذكورة داخل تحت عبارة النفس هو قوله فان احصرتم قبا استبر من الهدي  
وفي داخل تحت العبارة لا عبرة للذرة فواجب قولكم لان المنع لا يقتل لعل يختارهم ففصل الا  
بالمنع عن المرض كما هو مقتول عن الفراء والبيهقي وغيره والشيء بانى ونفس عليه ابن السكيت <sup>مطلعا</sup> <sup>مطلعا</sup> <sup>مطلعا</sup>  
والخذ صاحب الكشاف وصاحب الكتاب ايضا عليا في قول هذا الباب فليجوز ان يكون ثبوت الاشياء  
منع العدو بطريق الدلالة فلا يتناول صورة النزاع لان النادر دون الغالب فلا يوجد شرط  
الدلالة وهو ان يكون المنع دالة فوق ما يتناول العبارة او ساء ياله فان قلت ليس فردد  
النفس المذكور في عام الحديث حال كون النبي يوم ممنوعين بالعدو عن دخول الحرم فاطاهم تناول  
سوره عبارة قلت نعم كذلك اذا لم يوجد صارف للمنع عن هذا الظاهر وقد وجد هذا النص  
عند من يجهلون الا ولى ان ان لا يستعمل في الواقع ومنع العدو كان واقعا ولو كان معنى احصرتم  
منعهم بالعدو لما صدرت شرطية بكنية ان والثانية التي لا تنتج انما هي فيقتضي ح نوع امتداد  
في زمان بل يوجب الهدي محله قوله فلا خلعتوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وقد مر ان الحديثية في الحرم  
او في حده حتى كان مصلي النبي يوم في الحرم فلو كان محض الاحصار لم يكن كونه ممنوعا عن الحج قاطن حتى

منع العدو

حتى يبلغ الهدي محله والحرم محله ولما كان النفس المذكور صار فاعن انما هو المذكور عبارة قالوا تناله  
له دالة واكثر من مخالفة الطواف هنا ظاهرا بعبارة النص في اختياره ففصل الاحصار بالمرض **باب**  
**الفوات** يعني فوات الحج لا بطريق الاحصار وانما فوات هذا الباب عن باب الاحصار فاعرف ان  
ان يذكر عقيب باب اجنابات لانه لا يخرج عن جنابة وان كانت بالاضطرار ولهذا وجب منه الدم  
ولاجنابته فيما نحن فيه ولهذا لم يجب فيه الدم ومن لم يشبهه لهذا قال في وجوبه انما يخرج عن الاحصار  
من الفوات نازل منزلة المفرد من المركب لان الاحصار احرام بلا اداء وفي الفوات احرام واداء  
فما جرم آخر تأخيرها ثم انه لم يجب فيه التفصيل في الماد حيث اعتبر الاحرام في معنى الاحصار وهو خارج  
عنه شرع محكم فكان محض ان يقول الاحصار من الفوات نازل منزلة المفرد من المركب لان في الاحصار  
احرام بلا اداء وفي الفوات احرام واداء بل تقول ان محض ان يقول الاحصار من الفوات نازل منزلة  
من العجوبة لعدم الاداء فيه ووجوده في الفوات والعدم سابق على الوجود حتى للمنفرد من يوم  
الفرح كان محض ان يقول ان طلوع الفجر من يوم الفرح لان فوت الوقوف لا يقتضي قبله حتى يتبين اليه لا يفتق  
به لما ذكرناه في الفصل المتقدم على باب القرآن عندنا ليه اي طلوع الفجر من يوم الفرح ولا دم عليه  
لا وجه لذلك من ههنا لا يقتضي التعليل المذكور بعده باقبل ولهذا اعاد بتعليله بعد هذا القول ثم روى  
الدارقطني عن ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم انهم قالوا لا يضر بعد ما قبله عاتة الجاهلية  
وتكوابه ومن ومن الغرض منه الاستدلال على نفي لزوم الدم فقد وهم لما نهت عليه نفا  
الحج عرفه اراد بعبارة الوقوف فيها ولما كان المفهوم من ظاهره غير مطابق للواقع لان طواف البيت  
ايضا كس في الحج بل هو المقصود الاصيل منه على قد نبأ بانه استأنف بيان الاما منه بقوله من  
ادرك عرفه قبل يليل يعني ليلة جميع طيها وروى في آخره قال جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم  
مع قال ابوالنضير محمد بن مسلم فقلت له قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم رواه الاثر ثم فداه  
الحج يعني من فواته ومن فاته عرفه قبل يليل فقد فاته الحج لفوات وقت الوقوف بعرفة وهو لم يدر من  
ادراكها وفواتها فليقبل بعبارة عبارة الحديث في رواية الدارقطني فليقبل بعبارة وعليه يخرج من قابل

منع العدو



يقضي من بقائه وان كان احراما او لا والعمره يعق التي بها يتحلل ليس الا الطواف والسعي  
واما التحلق او التقصير فلا دخل له في التحلل بالعمره وبهذا التقدير انفع السؤال ان ما ذكره يطبق على قول  
مالك على قولهما لما تقدم من ان واحد التحلق والتقصر معتبر في العمره عند ايجابها بخلاف مالك ولان  
الاحرام بعد ما انعقد صحيحا احتراز بقوله صحيحا عن احرام المراهجه التحلل لا اذن زوجها فانه يحلها  
بغير هدي وعليه هدي الاحصار وقضاء حجة وعمره وذلك لانها ممنوعة من التطوع الا بالاذن  
احرام الرقيق انما كان او بعد بغير اذن سيده حيث يحل بغير هدي نعم يجب عليه العتق  
هدي الاحصار وقضاء حجة وعمره كذا قيل ويرد عليه انه اذا احرم بالاذن كان كالمستتر في كل  
ان يحل بغير هدي غاية انه يكره له التحلل وان باع بعد احرام بالاذن كان كالمستتر في كل  
بلاكره فافادته للفقهاء كذا رواه ائمتنا ذكره ومن المصنفين في شرح الكتاب من قال في تفسير  
العتق المذكور اني نافذ الا اذا ما لا يرتفع برفع ثم قال فهو احتراز عن احرام الرقيق بغير اذن المولي و  
احرام المراهجه التطوع بغير اذن الزوج فان المولي والزوجة انما يحلها كما لا ينظر في احرام الرقيق  
اذا كان بالاذن المولي يكون نافذ الا اذا ما لا يرتفع برفع وقد عرفت فلهذا الظن ثم ان استعمال  
الصحيح في المعنى المذكور في شايخ افعالنا لا يمنع استعماله فيما يقابل الفاسد ولا يمتنع له ان  
الاحرام الفاسد حكمه حكم الاحرام الصحيح فكان حجة ان يقولوا لا بد من قولهم حقيقة لا طريقي  
للمخرج عنه الا بالاحتسابين اراهم خروج بالاختيار فلا يراد النقص بالمحصر بناء على ان الهدي طريق  
للمخرج عنه على ما تقدم بيانه لما عرفت بالاضطرار لا بالاختيار واما اجاب عنه بان الكلام اجماعي  
هو اصل فلا يراد العوارض نقضا وفضل المحصر من العوارض فيه وعليه ان فوت الموقوف به قد لا يكون  
الاعراض من العوارض والفرق بين عارض وعارض تكلف آخر وادراك تكلف الاول فاما  
ومن المصنفين في شرح الكتاب من اعتبر من هذا الجواب بحدوث العبادات في الكلام على ما هو الوضع  
وسيلة الاحصار من العوارض فلم يصيب فيه تهديله عبارة الاصل بعبارة الوضع ثم ان ما هو من  
العوارض نفس الاحصار الا سئلته ولا فصله بغيره من حيث هو من حيث هو ولا يرد بالخرج

المخرج بالاختيار والخروج بالعوارض لا يمتنع في حجة التقيد انعقاد الاحرام بتقدير  
الخروج في الذي اختاره به عند معارضة على ما عرفت كما في الاحرام للمهم المراد احرام اربابهم ما احرم له  
عند الاحرام فلم يصيب من قال ان احرامهم من النكاح في حجة والعمره بان احرامهم ما احرمهم وما احرمهم بان  
يزيد في النية على طلق الاحرام ولا يعين الحجة ولا العمره في تفسيره ومن قال في بيانه وقال ليكت  
الهم ليكت ولم يعين حجة ولا عمره ولم يوفق له شيئا فانه يقع احرامه لم يصيب في قوله ولم يوفق له شيئا  
اذ لا بد ان ينوي تقبله الاحرام حتى يقع احرامه وكذا لم يصيب من قال يعني اذ احرام منها بان قال ليكت  
الهم ليكت ولم يقل حجة وعمره كما عرفت ان عام الابهام بان لا يعين الحجة ولا العمره لا بالقلب  
ولا باللسان فلا يوجد بانها احد التبعين فقط ومن هنا يتبين عدم احصائه من قال هو ان لا يزيد  
في النية على مجرد الاحرام ثم يلحق ايضا لاكتفاءه بالتعيين الا على كل ما ضل اليك ابق ذكره ثم  
وجه التشبيه بين الصورتين هو ان كل منهما لا يخرج عن الاحرام الا باداء احد التبعين كنية تبين  
العمره في سورة الابهام كقولها ادني حالها قبل افعالها واينما عدا ما ومن قال بعد بيانه الابهام  
المحرم ولا يخرج عنه الا باداء احد التبعين كنية تبين في المتقين وهو العمره لاها قبل افعالها  
مؤنه ثم منها يخرج عن الحج لغزوت ركن الاعظم فيعتق عليه العمره فكان المناسبتين بين الاحرام للمهم  
وبين ما نحن بالخروج عن الاحرام بافعال العمره فكما لم يصيب في انقصاره على ذكر بعض ولم يشبه بقوله  
فكان المناسبتين انما عرفت ان عدم مكان انما خرج عنه الا باداء احد التبعين كنية تبين من جملة ما به  
الاستشراك والمناسبتين بينهما كذلك لم يصيب في قوله كنية تبين في المتقين وهو العمره اما عدم  
احصائه لفظا فظاهر واما عدم احصائه معنى فلان من العمره هنا ليس بنا على قاعدة تمام القابلة  
الاقل يتبين لان تشبيهه كقاعدة فاما اذا كان الاقل من جنس الاكثر واما اذا كانا من جنس  
مختلفين كالذي نحن فيه فان اجمع من جنس العوارض لا يوجد في اجمع في وقت مخصوص بخلاف  
العمره في هذا الحكم فالتشبيه طاهر بنا، عليه اسلفناه من افعالها ادني حالها وايسر اعمالها وبها  
محصل المخرج عن الاحرام فلا حاجة الى الزام الاعلى لوجه له لعدم الالتزام بخصوصه وفي صورة لغزوت



لان الحكم اذا دارس الشئين وانتمى احدهما لتعين الآخر وقد انتفى الحج هنا لغزوت وقت الوقوف  
ركبة الا اعظم فتيقن العبرة وكذا لم يصيب من قال بعد بيان الاحرام المذكور لا يخرج احرامه الا بعد  
النكس لبعده احرامه فكلما احاط بها اذا فات الحج يخرج عن احرام الحج باء العبرة لان الحكم اذا دارس  
الشئين وانتمى احدهما لتعين الآخر وقد انتفى الحج هنا لغزوت فتيقن العبرة اما لغزوت فلا ان صوابه  
لغزوت الوقوف فان انتفاء الحج لا حارس فتيقن حتى يعلل احدهما بالآخر واما معنى فلان لمعان  
قوله هنا لا يناسب سباده علما انتظام في الكلام كما لا يخفى على ذي الفهم ثم انه لم يذكر وجهه  
المخروج من الاحرام باء العبرة في صورة الاتهام وكان ذلك من حيلة المصنف في هذا المقام وهنا  
عجز عن الحج لغزوت وقت ركبة الا اعظم فتيقن عليه العبرة لما ذكرنا انتظام احكامهم اذا دارس الشئين  
وقد تراهما تيقن الآخر ضرورة فان قلت فانت الحج انتفاء احرام الحج دون العبرة ولم يشترع  
فيها ايضا فكيف يجب عليه وتبادى باحرام الحج قلت اما الوجوب فبالمرتبوع واما الاداء فبالاحرام  
الحج فلان العبرة ببعض الحج فلا بد ودونه قيسا دي باحرامه كما يتبادى الفعل بخرية الغرض بان يلقى  
النظر متنا وكس شرع في صوم الكفارة ثم ايسر في صوم الفعل شيئا الغرض هذا عند اجبة  
ومحمد والشافعي واما عند ابى يوسف فاحرامه متطلب احرام عمره لانها لا يتبادى باحرام الحج فها  
على الكس ولان احرام الحج لو كان باقيا ليجزى اداء الحج في العام القابل لهذا الاحرام كونه  
عليه ولا يبيح اتعاقا وقالوا اتعاقا باحرامه الى احرام عمره فيوقف على نفي احرام الحج والاداء  
اتعاقا لانه انفس لا يكون فعله محلا من احرام الحج لانه يستلزم تعاقوا وهو محال انما  
ولانه لو صبر حتى دخل شهر الحج فاقى بافعال العبرة ثم حلل ثم احرام بالحج يكون متمقا اتعاقا وتوجب  
احرامه الى احرام العبرة لكان متمقا ولان الكس لو فات الحج تحلل في فعل العبرة ولادام عليه خلافه  
لشئ في فاته يوجب من قال بعمره ما لم يحسن الدم عليه قيسا على المحصر فقلنا التحلل شرع  
بافعال العبرة فكانت في حق فاش الحج بمنزلة الدم في حق المحصر فلا يبيحها ولا يقاس احدهما  
على الآخر لان كل واحد منهما قاد على الجبر عنه الآخر ومن زاد على هذا قوله ويجزى عمره عليه الآخر فقد

نكس

في قوله

فقد تكرر المعنى الواحد حيث دأه بجارتين ومن اعاده المحص هذا المسئلة واسد لاله عليها بنو  
لان التحلل وقت بافعال العبرة تيقن ان لم يقصد فيما سبق الاستدلال عليها بما يجزى المذكور من وعمر  
ان قصد فعله في شرع يعني ان يتيقن لم يذكر الدم والموضع موضع الحاجة الى بيان فلو كان الدم واجبا لكان  
فقد وعمر وجب على الاستدلال الذي ذكره صحيح فاما ذكره في تحقيقه لا يخرج من حيث تيقن منه العوض  
تقرير المحص كما لا يخفى والعبرة لا تنفوت لانها غير موقوفة وهذا افادة المحص بقوله وهي جائزة في جميع  
فكانت العبرة ببدء التعليل ومن قال في شرع اى لانها غير موقوفة وهي جائزة في جميع السنة لم يصيب  
كما لا يخفى الا انه من ايام استثنائين جواز ما في جميع السنة والاستثناء من الجواز قد يكون  
للفساد وقد يكون للكرامة فكان موضع استثناءه ونظرة السؤال فاستأنف بقوله يذكر فعلها جازها  
فان قلت اليس سلف قد جملوا في العبرة في شهر الحج وكان عمره في شهرها ويتناول هذه الاثر والعبرة  
في غير ما اكل بحكم ومكرهم قلت نعم ولكن الصحيح ان العبرة فيها جائزة بما كراة لما روي في الجازي في صحيحنا  
ان رسول الله يوم اعتمر اربع عمر في ذي الحجة الا الذي لا الذي اعتمر مع حجة واما كراة في شهر  
ايام فهي مذهبا وقال الشافعي لا يكره فيها ايضا ذكره ابو نصر البغدادى انها كانت نكرة العبرة  
في هذه الايام روى عنها بائنا عارضا قال قلت للعروة في السنة كلها الا يوم عرفة ويوم النحر  
وايام التشريق وكانت متعينة له قيل في قوله يوم الحج الاكبر اشارة الى انه لان الاضافة لبعض  
التفصيل فيكون الحج الاكبر خص من الحج الاخر وهو العبرة يعني يوم النحر فلا تناول في لاش المذكورة  
تماما لمدى واسد على عدم توقفها بقوله واتعاقا الحج والعبرة لله مطلقا عن الوقت تمام الاستدلال  
بان يقال انه امر بما هما ثم تيقن وقت الحج بقوله واتعاقا الحج والعبرة لله مطلقا عن الوقت تمام الاستدلال  
بما ايضا موقوفة ليس وقتها لان الموضع موضع الحاجة وقد تقرر في موضع السكوت عن البيان في  
موضع الحاجة نوع من البيان وعن ابى يوسف انه لا يكره الغير بفعل العبرة المذكورة في قوله يكره  
فعلها لانها لا احراما كما سبق لي وعمر من قال ان علي بن ابي يوسف انه قال لا يكره الاحرام بالعبرة يوم  
عنه قبل الزوال لان ما قيل الزوال ليس بوقت اداء افعال الحج ولم يدرك مقتضى ما ذكره من التعليل

نكس

عامة

صحيحنا في الحج

في قوله

ارادة



هو ان يكون الكلام في الفعل لا في الامر وهذا مما لا يخفى على ذي الفهم لان دخول وقت الحج  
اراد وقت الوقوف بعرفة وهو السكن الاظم بلحظ هذه الساعة سكن الحج على الاطلاق والظاهر من الحديث  
كان الظاهر ان يقول فظلم له تعب وظلم له راحة كما قال صاحب البدر في قوله في رواية عن علي بن ابي طالب  
انه لا يكره يوم عرفة قبل الزوال قال الشافعي لا يكره في هذه الايام ايضا واجتنب اطلاق قوله ولو  
الحج والعمرة ولنا ما روي عن عابث بن ابي ابي قال في وقت العمرة على الايام عرفة ويوم النحر ويوم النحر  
والظاهر انها قال ما عان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكره بالاجتهاد ولا في هذه الايام ايام  
تغل الحاج باداء الحج والعمرة فيها شغلهم عن ذلك وربما يقع الغفل فيه فيكون ولا يجزئ كذا ذكرنا  
ذلك يدل على الجواز نعم نقول وانما الكلام في الكراهة والجواز لا ينبغيهما وقد قام دليل الكراهة وهو  
ذكرنا انتهى وهذا ما ذكره المصنف بقوله لكن مع هذا اي مع كون العمرة مكروهة في الايام المذكورة  
لو اداهما من احرم بها في هذه الايام صح ولو احرم بها في تلك الايام لا يلزمه الرخص وهذا ما ذكرنا  
بقوله ويبقى محرما بها بوجه الشروع لان الكراهة لغيرها وانكراهة اذا كانت لغيرها لا تلزم  
الف وهو تعظيم امر الحج لانه على شأنا من العمرة وتخليص وقته كيلا يشغل الحاج عن اداء  
الحج ليس بغيره والعمرة سنة قال في البداية قد اختلف فيها قال ابن ابي عمير في الكراهة  
والاجتهاد والوتر ومنهم من اطلق الم سنة هذا الاطلاق لا ينافي الوجوب قال الشافعي في الكراهة  
وقال بعضهم تطوع واجتنبه هولا بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الحج مكتوب للعمرة تطوع وهذا نص  
وعن جابر بن عبد الله قال يا رسول الله العمرة ابي واجبة قال لا وان تعتمر خير لك ابي هذا كلاما  
ومنه يتبين ما في كلام المصنف من الغفل في تحريم المدي وتقرير الدليل اما الغفل في الاول فلما عرفت ان المدي  
عندنا الحقا واجبة واطلاق السنة عليها بثبوتها بالسنة وانما الغفل في الثاني فلما عرفت ايضا  
من ان ما روي من الدليل هو وجه التأملين بانها تطوع ثم ان التطوع اعظم من السنة خصوصا  
اذا كانت سنة مؤكدة فعلى تقدير التمسك بما قد ساءه لا يتم التعريب بما ذكرنا ولا يلزم من ثبوت  
العام ثبوت الخاص وقال الشافعي في فريضة قال الشافعي في التقديم في فريضة تطوع وفي الجدة

في فريضة كالحج واجتنبه بقوله وانما الحج والعمرة لله والامر بالمعروف والنهي عن المنكر  
وبما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال العمرة في الحج الصغرى وقد ثبت فريضة الحج الكتاب ولعلك قد عرفت  
على ذكرنا من انه لا فرق عندنا بين العرض والواجب فقد عرفت انه لا خلاف بيننا وبين اصحابنا القائلين  
بالوجوب العمرة فريضة كغيرها من الحج الحديث بهذه العبارة لم يوجد في كتبنا الموجد وفيها الحج والعمرة  
فريضة ان لا يضرك بانها بدأت اجرة الحكم في المسند ترك والدرا رطلقي من زيد بن ثابت  
ثم قال الحكم الصحيح من زيد بن ثابت انه من قولنا انتهى وقابله قوله كغيره من الحج دفع احتمال ان يكون  
فريضة لا كغيره من الحج بان يكون فرض كفاية كما قال الشافعي في الامام ابو بكر محمد بن الفضل بن كبار  
مشايخنا بما رواه وساقوا عدم الحج فريضة والعمرة تطوع اخرجه ابن ابي شيبة بسنده الى  
ابي عبد الله بن سعد بن عوف وقد عرفت ما في الاحتجاج به وفي البداية والاطلاق اسم التطوع عليها  
في الحديث يصلح جميعا على الشافعي لا علينا لانه يقول في فريضة العمرة والتطوع لا يتحمل ان يكون فريضة  
نقول بوجوب العمرة والواجب لا يتحمل ان يكون فريضة ولا يتحمل ان يكون تطوعا فكان الكلام واسم التطوع  
محييا على احد الاحتمالين وليس الغرض من هذا الاحتمال فلا يلزم الاطلاق في هذا كلامه وهذا يخرج منه  
بان الحديث المذكور لا يصلح حجة لنا انما الشافعي في دفع كونه حجة علينا ثم ان بني كلامه في تقريره بحجة  
عليه في حق الفاعل ان لا يلزم من الغرض من الواجب ان يتحمل ان يكون واجبا عند احتمال ان يكون  
فريضة عندنا فلا فرق فالجواب المذكور كما لا يكون حجة علينا بل المذكور كذلك لا يكون حجة عليه بل ذلك  
الوجه بعينه ولا حاجة بموقفة بوقت بوقت معين وسأدري بنية غيره بما يعني بنية الحج كافي  
الحج على تقديم بيانه وهذا اشارة الى الجمل المذكور من الوصفين المذكورين وهذا  
لان احدا منهما منفرد عن الآخر لا يصلح ان يكون امارته انظمة اما الاول فلان الايمان غير وقت  
بوقت معين ومع ذلك لا يتحمل الفعل وكذا اصله في الجملة واما الثاني فلان الصوم الغرض من  
بنية غيره واما مجموعها فلا يجزئ الا في ثلثة وجوه التفصيل برفع ما قيل يشكك هذا الايمان  
وصلح اجازة فانها فرضان وليس بموقتين واما اجواب عنه بان عدم التوقيت في الايمان







في المقدمة اولاً في العريضة مع تعارض الآثار لتعليل الخبي قولاً وتأويلاً رواه وهو دعوى التعليل  
 الى التأويل وما فيه من الخفاء هل هو تعليل يتولد منه مقدمة بالمال الحج والاثار المتعارضة ما روى من  
 الطبرين الدال عليها على بعض عدم الوجوب وبعضها على الوجوب والاول عندنا التوفيق كما كان  
 وبعدنا وهذا الباب مصداقاً الى ترجيح لان الاعمال خير من الالهال وقد امكن التوفيق هنا باننا  
 على الوجه المذكور فلا بد من التعليل على وجهه كماله ولهذا التفصيل بين ما وجبه التعليل المذكور ولم  
 عليه قال فان ما روى يدل على الغرضية وما رويها على كونها سنة واذ تعارضت الآثار لا يثبت الغرضية  
 لانها لا يثبت الا بديل مطلق به ولم يدر ان ما ذكره بقوله لانها لا يثبت الغرضية الا وجه آخر لعدم ثبوت  
 الغرضية لما ذكر من عدم ثبوت الغرضية عند التعارض لان التعارض ان كان قائماً بينهما المتعارضان  
 والا فحينئذ هما سائماً عن التعارض وعلى الاول لا يبقى دليل لا مقطوع به ولا غير مقطوع به وعلى الثاني لا دليل  
 السالم على حاله وعلى التقديرين لا ذكره في موضع التعليل ثم انه لم يصعب بيان التعارض بين الآثار  
 قال وما رويها على كونها سنة وكان جهة ان يقول ما رويها ينبغي كونها فرضية لعدم الدلالة فيها  
 رويها على السنة الا اذا اريد بالسنه الطريقة المشهورة في ما يوجد التعارض بين المومنين كما ينبغي  
 وقد ذكرناه في باب التمسك حيث قال وصفت ان يتبد من الميعات فيجرم بالعمرة الى قوله وهذا خبر  
 العمرة والاحرام شرطاً لحرمة في الصلوات بخلاف الطواف وسعي فانها ركعتان لها والحلق التخصيم  
 بمنزلة السالم الصلوات فقال الوجه ان يعقر على ذكر الركعتين المذكورتين ان قصد بيان حقيقة ما يذكر  
 المحلل مع الحرم ان قصد بيان جميع ما لا بد منه في تمام باب الحج عن الغير كما كان الحج  
 الغير بطريق النيابة كان جهة ان يرد ما لا بد من سائر على حدة ويذكر كيف يطرق الاحالة وهو الحج  
 عن نفسه قبل ان يخال للامام على وجهه بل هو موموم الاضافة وقد حطرت في دفعه ان غير المجازان  
 يتعاضد باضافة على ما يستصحب لافاضل في فرائض السقط حيث قال ان غير الحائض متوافقة احداهما ان تقع  
 موتها لا يكون فيه الاكراه وذلك ان الاريد بها النفي السامح كما في مرتب برجل غير زبائش ان تقع موتها  
 لا يكون فيه الامور وذلك ان الاريد بها النفي قد عرفت بمضادة المضاد الذي معنى لا ايضا قد ثبت انه هو كما اذا

غرضان

و

و

فذلك

في بيان ان  
 في بيان ان

اذ قلت مرتب بغير كذا في المعروف بمضاد كذا في هذا البحر في صفة قد ذكر غير جاز على الوصف  
 الشان تقع موتها تكون فيه كذا مرة وموتها اخرى كما اذ قلت مرتب برجل كبر غير ليم انتهى جازان  
 بالالف واللام ايضا ولكنك لصحة انما انكر ما بنا على عدم وتوفد على تعام بالاضافة في بعض المواضع  
 على انفسه الامام ابو نزار النخعي في كتابه الموسوم بالسائل السبعة حيث قال من قوم وقول  
 الالف واللام على غير وجه وكل بعض وقالوا هذه كما لا تعرف بالاضافة لا تعرف بالالف واللام ثم قال  
 وعندي ان تدخل الالف واللام على غير وجه وكل بعض وتقال فعل الخير كذا والكل خير من البعض وهذا لان  
 الالف واللام خالست التعريف ولكنها المعاقبة لاضافة نحو قول الشاعر كان بين فكلها وانك لا تـ  
 قد نض ان غير اتعرف بالاضافة في بعض المواضع ولم يصعب في قوله وهذا لان الالف واللام خالست  
 التعريف ولم يدر ان موجب تعليل بقوله لانه قد نض ان غير اتعرف بالاضافة في بعض المواضع ان يكون  
 الالف واللام هنا للتعريف ثم انهم وجه آخر لتعريف الغير والكل البعض بقوله ثم ان الغير يحمل على  
 والكل على الجملة والبعض على الجزاء فصلى دخول الالف واللام ايضا من هذا الوجه يعني انها تعرف على طريقة  
 حمل النظر على النظر فان الغير نظير الضد والكل نظير الجزاء والبعض نظير الجزء وحمل النظر على النظر شائع  
 في لسان العرب كحل الضد على الضد كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم وقد نض العلامة النجاشي على  
 دفع حديثين يجهلين وشيوعاً في لسانهم في كل شأن الا ان له ان يجعل ثواب علمه لغيره يعني  
 ان الشارح جود ذلك يجعل الحالف كمن يجوز الشارح اياه ومن لم يثبت له المعنى قال لا يرد  
 الخلاف بينا وبينهم ان له ذلك وليس له ذلك كما هو ظاهر ما ذكر بل في انه يجعله لغيره والاول  
 يلغو جعله ولم يدر ان الظاهر المتبادر من اقتباس الكلام المذكور في مثل هذا المقام يجعل المتبول  
 شراً لا يجعل العبيد لغو شراً ولا او غير ما من اعمال الخير كسلاوة القرآن والاذكار  
 عند اهل السنة والجماعة خلافاً للمعتزلة لقوله وان ليس لسان الامام في فلم يجعل الله  
 للمؤمن الا ما سعى وهذا ليس من سعيه ولان الثواب هو الجنة وما فيه من النعم وليس لاهل  
 تلك الجنة الا ما سعى لانه ليس بالكل طاعتهم قال في ترميزه الوجه وهي لغة وليس لان ان

في

في











لا يكون عبادة بل يكون معصية اما الاول فلاق الانفاق في المباح في من مطلقا واما الثاني  
فلان اصل الانفاق في غير المباح وان لم يكن منهيا عنه لكن الزيادة التجاوز الى احد الطرفين  
المذكورين منهي عنه والمذهب عنهما هو ما يكون معصية والفرق بين الاسراف و  
التبذير ان الاول على مقتضى الحق فهو تجاوز في الكمية والتجاوز في النوع فهو تجاوز  
في الكيفية ذكره صاحب الكشف في التفسير في تفسير سورة الاسراء وكشف عن الفرق بينهما  
منه قوله انكر على التاجر ان المبدئين كانوا اخوان الشياطين دون الاول حيث قال  
في الانكار عليه والى حد لا يحب المسرفين ولهذا التفسير في دفع فساد ما قيل في تعيين المقصود المذكور  
وهو قطع ما يقع من المال من نفسه لان قطع مطلقا ينقطع على الوجوه المبنية المذكورة وقوله  
ان لا احتمال للعبادة في قطع وقوله ايضا لا يكون عبادة وان لم يكن معصية وكذلك لا يجوز في  
عند القدر ما يعني في ان العبادة المركبة من البدنية والعبادة المالية تعين لحدها التعاقب  
النفس بالذات الى اداء ما امر به وقيل في المداق وهو قائل من سأل الله وانما المشقة يتبين  
المال فان انفاقه لا يخرج عنها غالبا ولهذا ذكر الزكاة وصلة الغفر من التكليف ولا عبرة للنادر  
وما في الانفاق من جهة العبادة انما هو كمال المشقة فلا يخالف في تفسير المقصود بالانفاق  
المال على الوجه المذكور وتعين المقصود للمعنى الثاني بالمشقة المذكورة وما اجتمع في العبادة  
المركبة المعيان المذكوران علمنا بهما فقلنا يجوز النية عند العجز اعتبار المعنى الثاني فانه لا يتناول  
الحال سواء حصل معصية المال بفعله او بفعله ما شبه به وجوز ما حلة القدرة للمعنى الاول كما عرفت  
ان الانفاق لا يحصل بفعل الغير ولو قلنا بعدم جواز في حالتي القدرة والعجز قلنا قد اهلنا المعنى الثاني  
او لا تأثير له في عدم الجواز انما التأثير في المعنى الاول ولا يخفى ان اعمال المعينين المعبرين شرعا او في حال  
احمال احدهما هذا ستر الكلام المذكور في هذا المقام وبه تمام المرام كما لا يخفى على ذوي التفاهم يعني  
هذه ما شئنا من التبيين لا ايضا وهو ان احاصل معصية المال المروءاتي والاطلاقية بالذات  
وتقطع المسافة المجرى بها في هذا عبر عن الاول بالمشقة وعن الثاني بالتعاقب لا ان حقته ان يتعاقب

في قوله لا يكون عبادة

الى البدن دون النفس كما لا يخفى واعلم ان الجهاد على ما نهت عليه فيما تقدم كما لا يخفى فان اخرج  
في حق الانفاق كما يتوقف على الاستطاعة التي لا تحصل الا ببذل المال كذا كانت الجهاد في حق البعيد  
عن العدو يتوقف على اسباب السفر التي لا تحصل الا ببذل بل بقوله اهل مطلقا يتوقف على آلة  
الحرب وهي لا تحصل الا ببذل بخلاف ما لا يخفى فانه في حق الكفاية يتوقف على بذل كما اذا كان قادرا على المشي  
الى عوفات فالجاءوا حتى بان يحد من نوع العبادة المركبة من البدنية والمالية من المباح في عدم يعيب  
من عده منها دون الجهاد كما صاحب البدر حيث قال ان العبادة اشبه بالنوع ثلثة  
مالية محضه كالزكاة والصدقات والكفارات والعشور وبدنية محضه كالصلوة والصوم و  
اجتماعية مثل على البدنية والمالية كالزكاة والمال المشتمل على البدنية والمالية وهي  
الاجتماعية فيها النماية عند القدرة وبجور عند العجز ولم يدر ما بين قوله كمال وقوله وهي المباح في التلخيص  
الظاهر من وهم انه من قبل العلم بالشبه بين فقدهم وما فهم ان العمل بهما المعينين للمعبرين  
فيه وهما المؤثران في الحكم لا بالشبه بين المؤثرين منه والشروط العجز الذي لا يمتنع  
العجز المستمر من وقت الاجحاج الى وقت الموت فلو قدر المخرج عنه بعد اداء الامور عليه  
ان لا يجد لعدم تحقق شرط جواز العجز كما في الشيخ الغاني اذا قدر على الصوم بعد اداء الفدية يجب  
عليه الصوم لان العجز فرض العمر تعليل لا اعتبار بالزمان الى وقت الموت في العجز الذي شرط في  
جواز العجز عن الغير واما اعتبار اصل العجز فلا بد من البذل مشروط بقدر اهل ولم يفرق بينهما قال  
هذا دليل كون الشرط هو العجز الذي لم يقل بان العجز لا يكون في الجاهل كما كان فرض العجز وقدر على اداءه في ثلث  
عمره وجب عليه العجز وجعل فعله المناسب فما مضى كان لم يكن ولا يخفى ما في هذا الباب من العصور  
وهم من زعم نقصان في التعليل المذكور فزا عليه قوله وما هو كذا لا يقتضي بوقت معين  
ثم قال وكلما المقدتين ظاهرة فاجاب لا يقتضي بوقت معين فان لم يكن العجز ذائما وقدر على نفسه ثم  
زال عنه العجز كان قادرا على الصلوة وقدره في كل سنة لم يدر ان ما ذكره المعنى بوجه وهو  
ان تمام العجز وقت العجز كاف في تفرغ قوله فان لم يكن العجز ذائما فلا حاجة الى ما زاد من نفسه

في قوله لا يكون عبادة

في قوله لا يكون عبادة

في قوله لا يكون عبادة

في قوله لا يكون عبادة



ونزل منزلة الكبرياء حتى استعج قولنا فالجائعين بوقت مبين وزعم انه لا بد منه في عالم الم  
 ثم انه اعترض على ما ذكرنا ان القدرة على الال فانما يتصل بخلف قبل حصول المقصود بالخلف وقد  
 حصل المقصود بنا بخلف هو حصول المشقة بتبقيس المال واجاب عنه بان نسلك  
 في هذه المسئلة نسلك الاصل ونخلف بل قلنا ان العجز كسب من امرين احدهما يتصل  
 النيابة والآخر لا يتصل فاعلمنا باحدنا عند القدرة فلم نجوز النيابة وبالاخر عند العجز فجزنا ما و  
 هو حصول المشقة بتبقيس المال لان المقصود من العجز ليس هذا اما واحد المعنيين  
 المقصودين من العجز وكان سعة ان يقول بدل ذكره وهو فاقته العجز تمامه وما اصاب في جواب  
 لان ما مورد الاعتراض قوله فان لم يكن العجز ديا فاقته العجز من نفسه ثم زال عنه العجز كان  
 قادر على الصلة في وقت ذلك يتصل نيابة فانه ظاهر في السلوك مسكنا لال ونخلف فالعجز  
 في الجواب ان يقال نعم ان القدرة على الاصل فانما يتصل بخلف ان لو حصلت قبل حصول المقصود  
 بالخلف لكن لانم حصول المقصود في الصورة المذكورة بالخلف لان حصول المقصود فرع صحة  
 ما يؤدي فيها وينفقودة لقد شرطها وهي استمرار العجز عن الال الى وقت الموت وقضاها من  
 هذا باوضح وجه واضح نترين قال والشرط العجز الدائم الى وقت الموت ان كان العجز فاضلا لانه  
 فرض العجز فيه عجز مستوعب لبقية العمر ليقع به اليأس من الاداء بالبدن فعلمنا ان  
 ان عجز بمعنى لا يزول كالزمانه صحيح الاداء باننا شب مطلقا وان كان لعارض يتوهم زواله بان  
 كان مرضيا او سبوحا كان الاداء بالنائب مراعيا فان استمر العجز الى الموت تحقق  
 اليأس من الاداء بالبدن فوقع الموتى جائزا ولا يبين ان اليأس لم يتحقق عن الاداء  
 بالبدن فعليه حجة الاسلام والموتى تطلع له وفي العجز التطلع يجوز الانابة بحالة القدرة حتى  
 ان صحيح البدن لو ارجع رجلا بالاعلى سبيل التطلع عنه يجوز لان بني النواض على السعة  
 جاز ترك القيام اختيارا في صلوة النفل وهذا ما ذكره المصنف بقوله وفي العجز التطلع يجوز النيابة  
 حالة القدرة يعني كما يجوز حالة العجز لان باب النفل وسع في عبارة الاوسع اشارت الي

عجز

عجز

الى ان تكاليف الشرح لا يخرج من نوع وسعة لعدم اخرج في الدين وذلك ان العجز ثمة فانما  
 فيه الوسعة في غيره بطريق الاول وانما الاعتراض على اورد المصنف في معرض التعليل باننا سلك  
 تقليلا لاستطر العجز الدائم تخلفه عنه في صورة جواز القديرة على الصوم للشخص الغافي فان  
 الشرط المذكور يتحقق فيها ولا يتحقق في المشر وطرف ضرورة ان الصوم ليس وظيفة العجز  
 فبما عدم الفرق بين تخلف المعلول عن العلة وتخلف العلة عن المعلول فان الحدوث هو الاول  
 واللازم منها هو الثاني ولا فدية لجوار العجز في العلة خصوصا في العلة الفعلية ومن يجرى  
 هذا الاعتراض على تخلف الدليل عن المعلول فقد اضل بحجة لان جواز تعدد الدليل للمعلول وانه  
 اظهر من ان يكتفى فلا وجه لجعله نشأة كمال وانما من اجاب عنه بان الصوم اذا مات  
 سترق العرق قضا وان لم تستقر اداة لانه يجب عليه قضاؤه مادام حيا فانما يتحقق بفرض العجز  
 من هذه الجهة فقد ارتكب التكليف من غير حاجة اليه لاعتدت وجه انفا عذبه وانه كالتقاضي  
 بالمصباح عند طلوع الاصبح ثم طاهر المذهب ان العجز ينفع من العجز عنه لم يتصل بالامر به لان العجز  
 عن الغير لا يلزم ان يكون بآمره ومن لم يتب له في شره بين الامر واعلم ان المتأخرين  
 من اصحابنا اختلفوا في هذه المسئلة قال شيخ الاسلام المعروف بجواهره عليه وعلى قول اصحابنا  
 اصل العجز ينفع عن الامور ولا امر ثواب النفقة وصار اتفاق الماورا اتفاق الامر بنفسه وكنه  
 سقط اصل العجز عن الامر لان الاتفاق اقيم مقام الاعمال في حق سقوط الاعمال حالة العجز كما تقدم  
 العدا مقام الصوم في حق شئ الغافي وهذا لان الاتفاق سبب للاداء واقامة السبب مقام  
 السبب اصل في الشرح والى هذا القول مال عامة المتأخرين منهم صدر الاسلام ابو البر  
 والامام الكبيسي جاني وقاضي خان وغيرهم وهو رواية عن محمد وعبد الله بن شمس لانه  
 الشرع يبيح الى ان العجز ينفع عن الامر فقال في المبسوط جعل دفع الى رجل لا يعجز عن العمل فلم  
 يلزم المال المدفوع النفقة فانفق المدفوع اليه مال والمال المدفوع فان كان المال المدفوع بحيث  
 يلزم الكراهة وعامة النفقة فهو جائز والا فهو خاص بروه ويحج من حيث يلزم وهذا لان العجز

عجز



في الحج الخيرة الاتفاق من ماله الطريق ولا كثره حكم الكل اذا تجوز عن التعليل غير ممكن فاعبر الاكثر  
فعلما اذا كان اكثر النفقة من مال الميت صار كان الكل من مال الميت واذا كان اكثر ما  
مال نفق صار كان تبسها من مال نفق فيكون الحج عنه ويعين ما انتق من مال الميت لانه نفق  
لامره فان امره بان يتفق في سفر الحج بذلك السفر عنه لاعتن نفق وهذه المسئلة تدل على  
ان الصحيح من المذهب فحين يحج من غيره ان اصل الحج يكون من الحج عنه وان اتفق الحج من مال الحج  
كان نفق نفق ويجوز جارات السنة المشهورة وهو حديث الخفيفة من زاد على هذا الكلام  
في هذا المقام قوله وهذا هو الصحيح وان فرض الحج لا يقطع بهذا عن الحاج وكذلك في هذه المسئلة  
اذا كان اكثر نفقة من مال نفق حتى صار عنه عن نفسه كان خاسرا ما انتق من مال الميت  
ولو كان للميت ثواب النفقة قطع لا يصير خاسرا لان ذلك تحصل لميت فقد ركب غلظا واركب  
شظايا اما استأفطاهم تمام الترام بما سبق من الكلام واما الاول فلان عبارة فقط انفسه شظية  
الغاية ولو كان للميت ثواب النفقة قطع لا يصير خاسرا لان موجب تعليل بقوله لان ذلك تحصل  
هوان لا يصير خاسرا على تقدير كون ثواب النفقة لميت سواء كان ثواب الحج ايضا له او لا بل من  
الاول عدم النعمان اولى كما لا يخفى واعلم ان اجواز حجة الاسلام بشرطين هما ان يكون الحج عنه  
عاجزا عن الاداء بنفسه ولا حاجة الي ان يقال وله مال لان النيابة في حجة الاسلام لا يكون في  
حق من يجب عليه فالتقدير المذكور مفرغ عنه اذ لا وجوب بدونه ومنها دوام الحج من وقت الاجحاج  
الي وقت الموت والمعن معهما في عبارة او دلالة كما اذا جاز الوارث عن مورثه بلا وصية منه وذلك  
لان النيابة لا تثبت الا بالام ومحتاجية المحجج عنه عند الاحرام لان الحج عنه لاعتن نفق فلا بد من  
كثيلا يتبع عن نفق والا فضل ان يتولى له ان يبيت عن فلان ومنها ان يكون حج المأمور به بال  
المحجج عنه فان تطوع الحاج عنه بمال نفسه لم يجوز كذا اذا كان اوجبا بالحج بالادوات قطع  
وارثه بماله نفسه لان الفرض يتحقق بماله نفسه فاذن حج بماله لم يقطع عن الفرض ذكره في  
البدائع ومنها ان حج راكبا حتى لو امره بالحج فتحج ماشيا بعض النفقة ويحج راكبا لان المفروض على

في الحج الخيرة الاتفاق من ماله الطريق ولا كثره حكم الكل اذا تجوز عن التعليل غير ممكن فاعبر الاكثر  
فعلما اذا كان اكثر النفقة من مال الميت صار كان الكل من مال الميت واذا كان اكثر ما  
مال نفق صار كان تبسها من مال نفق فيكون الحج عنه ويعين ما انتق من مال الميت لانه نفق  
لامره فان امره بان يتفق في سفر الحج بذلك السفر عنه لاعتن نفق وهذه المسئلة تدل على  
ان الصحيح من المذهب فحين يحج من غيره ان اصل الحج يكون من الحج عنه وان اتفق الحج من مال الحج  
كان نفق نفق ويجوز جارات السنة المشهورة وهو حديث الخفيفة من زاد على هذا الكلام  
في هذا المقام قوله وهذا هو الصحيح وان فرض الحج لا يقطع بهذا عن الحاج وكذلك في هذه المسئلة  
اذا كان اكثر نفقة من مال نفق حتى صار عنه عن نفسه كان خاسرا ما انتق من مال الميت  
ولو كان للميت ثواب النفقة قطع لا يصير خاسرا لان ذلك تحصل لميت فقد ركب غلظا واركب  
شظايا اما استأفطاهم تمام الترام بما سبق من الكلام واما الاول فلان عبارة فقط انفسه شظية  
الغاية ولو كان للميت ثواب النفقة قطع لا يصير خاسرا لان موجب تعليل بقوله لان ذلك تحصل  
هوان لا يصير خاسرا على تقدير كون ثواب النفقة لميت سواء كان ثواب الحج ايضا له او لا بل من  
الاول عدم النعمان اولى كما لا يخفى واعلم ان اجواز حجة الاسلام بشرطين هما ان يكون الحج عنه  
عاجزا عن الاداء بنفسه ولا حاجة الي ان يقال وله مال لان النيابة في حجة الاسلام لا يكون في  
حق من يجب عليه فالتقدير المذكور مفرغ عنه اذ لا وجوب بدونه ومنها دوام الحج من وقت الاجحاج  
الي وقت الموت والمعن معهما في عبارة او دلالة كما اذا جاز الوارث عن مورثه بلا وصية منه وذلك  
لان النيابة لا تثبت الا بالام ومحتاجية المحجج عنه عند الاحرام لان الحج عنه لاعتن نفق فلا بد من  
كثيلا يتبع عن نفق والا فضل ان يتولى له ان يبيت عن فلان ومنها ان يكون حج المأمور به بال  
المحجج عنه فان تطوع الحاج عنه بمال نفسه لم يجوز كذا اذا كان اوجبا بالحج بالادوات قطع  
وارثه بماله نفسه لان الفرض يتحقق بماله نفسه فاذن حج بماله لم يقطع عن الفرض ذكره في  
البدائع ومنها ان حج راكبا حتى لو امره بالحج فتحج ماشيا بعض النفقة ويحج راكبا لان المفروض على

عليه هو الحج راكبا فيصرف مطلق الامر بالحج اليه فاذا حج ماشيا فقد خالف فيمن ثم قال في البدائع  
وسواء كان الحج قد حج عن نفسه او كان ضرورة انه يجوز في الخالين جميعا الا ان الافضل ان يكون  
قد حج عن نفسه وقال الشافعي لا يجوز حج الضرورة عن غيره ويتبع حجة عن نفسه وبعض النفقة  
ومن هنا يتبين ان موضع اختلاف بيننا وبين الشافعي في موضع اختلاف بين عامة اهل السنة  
والمعتزلة وهذا ما وعدناه في كتاب كبريت الخفيفة رواه البخاري وصاحب السنن مسندا  
الي عبد الله بن عباس بن عبد الله قال كان الفضل رديفا لابيهم فمات امة من ختم ففعل  
الفضل نظر لهما وسمى نظرا ليه وسمى بعل بنهم يعرفهم به الفضل الى الشق الاخر فعالت  
ان فريضة الله اوركت الي شيا كبير لا يثبت على الرحلة انا حج عنه قال نعم وذلك فحج اوله  
وكذا قال النبي لم لا حج عن ابيك واعتمر رواه ابو داود والنسائي والترمذي وصححه واما قوله  
عدم الخفيفة حج عن ابيك واعتمر في علم يوحى في كتب الحديث الا انه ذكر في كتب الفروع فانه  
عم قال فيه حج عن ابيك بيان لشهادة الحديث المذكور على ذكر من ان الحج يتبع عن المحجج عنه  
وذلك ان الامر بالحج يتبع عنه وكذا قوله نعم في جوابها حين قالت انا حج عنه بل عليه وهذا ظاهر وان  
خفي على صاحب البدائع حيث قال فالدليل على اجواز النيابة في الحج حديث الخفيفة وهو  
ما روي ان امراته جاءت من حنتم الى رسول الله ع وقالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادرت  
اي واذني شيخ كبير لا يثبت على الرحلة وفي رواية لا يسلمك على الرحلة انما حج عنه  
فقال النبي نعم حج على ابيك واعتمر في رواية قال لها رايت لو كان على ابيك من فريضة  
اما كان يقل منك قالت نعم فقال من فدين الله حق ولا نه عبادة تؤدى بالبدن والمال فيجب  
اعتبارها وما يمكن اعتبارها في حالة واحدة تساني احكامها في حالين فتقول لا يجوز النيابة  
فيه عند القدرة اعتبارا بالبدن ويجوز عند العجز اعتبارا بالعمل بالمعنيين في الخالين واما كيفية النيابة  
في ذكره الاصل ان الحج يتبع عن المحجج عنه وروي عن محمد ان نفس الحج يتبع عن الحاج واما  
المحجج عنه ثواب النفقة آبي هذا كلامه واما قلنا ان الدلالة المذكورة قد حنت عليه لانه نعم

الاصح كلامه



ان الحديث المذكور ما يدل على التقدير المشترك بين ما ذكره البسوط وروى عن محمد وهو  
جواز النيابة في الحج في جملة سواء كان الحج واقعا من الحجج عند او من الحاج ولهذا قال بعد تمام الاستدلال  
بالحديث المذكور انما كسبته النيابة فيها تفصيلا لا ثابت به عند من جواز النيابة بمجمل ثم لم  
يقول امراة جاءت من ختم حيث دل على ان يكون ختم اسم موضع وليس كذلك فانه ام  
رجل هو بقبيلة قال الامام النووي في التفسير في ختم من انما من معدن عدنان فلان  
حقه ان يقول كما قال غيره جاءت امراة من ختم واما الجواز في النيابة فيه اصلا لان الوقعة  
اذا حضرت بغير من الجهاد على كل مسلم فبعد ذلك كل ما يفعله يتبع عن نفسه لا عن غيره كما  
قيل وفيه نظر من وجهين الاول ان موجب التعليل المذكور ان الجواز النيابة في الحج لمن لم ينفذ  
لانه اذا كان وقت الحج بغير من نفسه وان لم يكن فرضا عليه قبل اعدام الاستطاعة لمصلحة  
ح وقد عرفت فيما سبق ان اختلاف المذهب في ان التعليل المذكور ما يدل على وقوع الجهاد  
نفسه ولا يلزم منه ان الجواز النيابة فيه لاحتمال ان يتفرض النفس الجهاد ومع ذلك يستدل بها  
عن الامر لقيام الانفاق مقامه كما في الحج على ما روى عن محمد واخذ به عامة الساجدين على ما مر سابقا  
يقال قيام الانفاق مقامه مخصوص بحالة العجز ولا يفترض الجهاد بنفسه على العاجز انما يتناول الجوز  
ان يكون قادرا عليه وقت خروج المجاهد من موضع العجز عن عنه فبقي الغرض في ذمته كما  
في الحج وعن محمد ان الحج يتبع عن الحاج وعلام ثواب النفقة لانه يلزم الكفارة والعقار اذا فيه  
لا على الامر فعلم ان الحج يتبع عن المأثور ولا عنها عبادة بدنية كالصوم والجهاد فلا يتبع فيها النيابة الا  
النفقة قامت مقام الحج عند العجز لانها حقيقة كالغذية في الصوم قامت مقامه عند العجز عن انما  
صوم حقيقة وجوابه ان لزوم الكفارة والتضام ليس باعتبار ان الحج من الحاج بل باعتبار ان  
اجابة صدرت منه في حال امره وقبيلته على الصوم واجبا لا يباح له ان يتركه في الفروع شرط  
القياس لان لا يكون في الفروع نفس وقيل هذا الاختلاف في الغرض واما الحج الفاعل فيجب عن المأثور  
بالانفاق وعلام ثواب النفقة وروى عليه بانه خلاف الرواية فان الحاكم الجليل الشاهد قال

في قوله  
من ختم

في قوله  
في الفروع

في مختصر الكافي الحج التطوع من الحجج جائز ثم قال فاذا اجمع العيص عن نفسه فهو تطوع ثم قال وفي  
الاصح يكون الحج من الحجج وكسبه ورواها القائل من الانفاق اتفاقا في نفس النيابة في الحج  
على انفسه تفصيلا لا اتفاقا بقوله انا على قول شيخ الاسلام فطام واما على قول شيخ الاسلام  
فذلك لان وقوع اصل الحج الامر بارتداء من حديث الحنفية فانه وارو في الغرض لانه الفعل  
لا اتفاق الروايتين حتى يتبين ان يقال ان خلاف الرواية الواقعة في اصل نعم يتبين ان الظاهر من التعليل  
الذي ذكره بقوله لان وقوع اصل الحج اختصا في نفس النيابة بالغرض ولا يلزم منه  
اختصاص قوله به فان خصوص الدليل لاني في يوم التوالن خصوصها اذا كان الاقتصار على الدليل كما  
مكون الكلام في المدلول فالحاصل كالدلي نحن فيه فان الكلام بينه وبين شيخ الاسلام قد جرى في  
الحج الغرض فالتقريب غير تام بما ذكره فاني اظهر لانه عبادة بدنية فيحصل العجز عن فعلها وكما كان  
كذلك تقوم الانفاق فيه مقام الفعل كما في الشيخ الغافي فانه لما عجز عن صوم قام الغذية مقامه  
وبعد التفصيل بين العصور في كلام المص حيث قال وعند العجز اقيم الانفاق مقامه فان حجة  
ان يقول فعند العجز اقيم الانفاق مقامه لانه اخرج من الحج البنية ولو اخرج من الحج الكبرى كما هو حق تمام  
التعليل على ما رينا كما في سابق من التفصيل فقال وعند العجز اقيم الانفاق مقامه بما راجع  
العجز الى العبادة البدنية مطلقا لا الى الحج بخصوصه ومن الساطرين في هذا التمام من اورد في شرح  
الكلام المذكور ما ذكرناه ولم يدركه ليس على وفق نظم الكلام فشرحه ضمن الحج من حيث لم  
يتنبه كالغذية في باب الصوم قبل الغذية ثبت بالنقص على خلاف القياس فلا يثبت  
عليها غير ما وجب بانه متى جهل بطريق الدلالة فان الانفاق اذا قام مقام الصوم وهو عبادة  
بدنية محضة فلا يقوم مقام ما هو مبني على البدنية والمالية اولى قال شيخ الاسلام والي هذا  
القول مال عامة المتأخرين ومن امره رجلان ان يحج عن كل واحد منهما حجة المسلم غلبة في ثلثة  
اوجه الاول ان يحرم عنهما جميعا والثاني ان يحرم عن احد ما يحرم عن اثنين والثالث ان يحرم على كل واحد  
ومن قال صورة الانبعاث خا اربعة ان يحل تحج عنها احدى اهلها على الانبعاث او يحل تحج عن اثنين

في قوله  
من ختم

في قوله  
من ختم

في قوله  
من ختم



للمجتمعة عن أبي حرم عن أحمد بن عبد الله بن يحيى عن أبي حرم بل لم يصعب خلافه بين ما ذكره شافيا وما ذكره  
 رافعا في المعنى كما لا يخفى ثم إنه لا يلزم من الأول أن المأجور فيه الاشتراك وذلك ظاهر وهو الوجه الأول  
 وذكره الحسن بقوله فأصل مجتمعتهم في الحج ويعين النسخة لهما أن اتفق من مالهما لأدفعه للمأجور  
 في نفسه وماله بأمر به لأن الحج يتبع من الأجر يعني أن الأصل في الحج للمؤجر عن الأجر هل يتبع للأجر  
 بسبب النسخة على ما تقدم بانه حتى لا يخرج الحاج بذلك الحج من حجة الإسلام الثالثة تعذر هذا العمل  
 بموجب هذا الأصل لأنه لا نواهما فقد خالفهما لأن كل واحد منهما أمر به بأن يخلص السفر له وإن  
 يتوبه بعينه عند الأجر فإذا لم يفعل صار مخالفا وهذا تفصيل ما أجمله الحسن بقوله وكل واحد منهما أمر  
 أن يخلص الحج ليس غير اشتراك الأثر إجمال محل مجازي ولهذا صار مستزلة الأقوام وضلته  
 الانضمام عليها مستغنى على تفصيل ذلك بأذن الملك العلام ولا يمكن ابتاعه عن أحدهما لعدم  
 أي ليس أحد الأمرين بأولي من الآخر حتى يتبع عنه فلا جرم يتبع عن الماء، مورد ولا يمكن أن يجعل  
 أحدهما بعد ذلك لأنه قد وقع من نفسه فلا يقدر على جعله ولا كاستعانة أن يورد النقص على هذا الج  
 عن الأبوين تذكره بقوله بخلافه وأرجع عن أبويه أن الحاج أن يجعل ما داه عن أحدهما لأدفعه لغيره  
 بالحج ومن جع عن غيره بغيره لا يكون حاجا عند بل يكون حاجا لثواب الحج وعزيمة تكون الحج عنها  
 لغاؤه أحدهما الواحدة لا يكون عن اثنين فيجب له جعل الحج وهو سبب الثواب ولذا أن يجعل ثواب عمل غيره  
 فإنه أن يجعل لأحدهما ولهما وهذا تفصيل ما أجمله الحسن بقوله لأنه متبع على ثواب عمل لأحدهما أو  
 قسم على خياره بعد وقوعه بسبب الثواب أما خافا ما يفعل بحكم الأمر وقدم كل واحد منهما بأن يكمل  
 الحجته والسفر له بلا اشتراك فإذا أحرز عنها صار مخالفا لهما ودفع فضلها فلا يمكن أن يجعل لغيره  
 بعده ويعين النسخة لهما أن اتفق من مالهما أو لأحدهما أن اتفق من ماله لأدفعه للأمر إلى  
 حج نفسه بل الأمر منه وذلك بموجب البعان ومن المتقدمين شرح هذا الكتاب بمن زعم أن الحسن  
 في هذا العام عدل عن الحج للصواب داخل نظم الكلام حيث قال إن الدليل غير مطابق للمدلول لأن المدلول  
 قوله لهما في الحج على الحاج ويعين النسخة وليس ذلك لأن الحج يتبع عن الأجر ولا ما يتبع بهما كما تري ونهيت

من تصدق بتفسير الكلام وتوضيح المرام ونظم له اجاب وما اتي الناسي في عجب كما لا يخفى على  
ذوي الاطلاع حيث قال ولكن هذا التعليل قليل حكم غير المذكور وتعدى الكلام ويعمل النفع لانهما  
وانما لا يفيض النفع اذا وافق الامر الامر لان الحجج يقع عن الامر حتى لا يخرج المحاجج من حجة الاسلام  
وهنا قد خالف فلا يقع الحجج بل يقع عن الامر فكان هذا التعليل قليلا كما اذا وقع الحجج عن الامر  
وهو صورة عدم مخالفة المأمور للامر فكان هذا التعليل غافلا عن قول مغير النفع ان النفي بالمهاذا  
فانه ينادى على حرف وصف التعليل المذكور سابقا في معنى الحديث ولكن لا حجة وليس ينادى ثم ان عبارة  
الفاعل كما اذا وقع الحجج عن الامر غفلة عما لو وقع الحجج عن الامر ومنهم من تعتق فقال علم ان هذا  
الموضع ذل فيه اقدم الشارحين حيث لم ينفوا كلام المصنف قالوا لا مطابقة بين الدليل والادلة  
ولكن هو تعليل حكم غير المذكور وليس الامر كما ظنوا اولئك في هذا الموضع لكان اولي بل النفا  
ما صلب بين الدليل والمطلوب بان يقال ان المحاجج اي الحجج يقع عن المحاجج وهو المأمور ويعمل النفع  
لكل واحد منهما ان النفي من الماهما لان الحجج المودي في هذه الصورة يقع عن الامر من وجه بدليل  
ان المحاجج لا يخرج من حجة الاسلام ولكن كل واحد من الامر من ام بان يخلص له الحجج ولم يلم  
بالاشتراك فلما نوى عنهما جميعا خالف الامر بوقوع الحجج المحاجج ومن النفع لوجود المحاجة  
تخصيص الحجج في هذه الصورتين وجه يقع للمأمور باعتبار المحاجة ولهذا لا يخرج الامر من حجة  
الاسلام ومن وجه يقع عن الامر من حيث قطع المسألة وتعيين النفع وهذا لا يخرج الامر  
عن حجة الاسلام ايضا وقد صرح الامام العياشي وغيره في شرحه اجماع الصغار ان الحجج  
يقع عن الامر من وجه وعن المأمور من وجه فلا يخرج من حجة الاسلام لالامر ولا المأمور  
والمصنف اش رالي هذين الوجهين ايضا حيث قال ولا ينبغي ان المحاجج اي الحجج يقع  
المحاجج ثم قال الحجج يقع عن الامر بمعنى يقع عن ذات وجه وعن ذلك من وجه آخر اي هنا  
كلامه ولقد اصابت فيه على من تعدى من الشراخ حسن في قوله ولو  
سكنوا في هذا الموضع لكان اولي الا ان لم يدر دخول نفسه تحت حكم ذلك القول



وحق لا اذ لا يابا بعد عن الوصول الي مراد المراد وما ذكره لا يصلح ان يراو كما لا يخفى على ذوي الكفاية  
 ثم انه لم يعيب في قوله ولا يخفى لان ما ذكره بعده تفصيل لا تقدم لا يخفى له وهذا ظاهر من نظريته  
 ومنهم من قال في تحرير المقام ونظير المزمع ايج يتبع من الامر على ظاهر الرواية حتى لا يخرج الخارج من مجز  
 الاسلام ويمكن من هنا ايضا عدم من الامر لان الامر شخصان كل منهما امران يخلص الخارج من  
 غير اشتراك وليس احدهما اولى من الآخر فلا يتبع عنهما ولا من احدهما فيقع عن الاما مور لكن  
 في كلامه خلاف كما لا يخفى وهذا التعليل لتوهمه في من احتاج واما تفصيل قوله ويعين النفقة فتذكر بعد هذا  
 وما زاد على ظاهره لا خلاف في الكلام المزمور والاعتراف به فان الاشكال في عدم الارتباط بالتفصيل  
 المذكور لما ادعاه من ان جهة تمنع من احتاج وليس فيما ذكره حل ذلك الاشكال كما لا يخفى على  
 من تأمل في روح المقال ومنهم من قال واستدل على ما على ان جهة تمنع من احتاج بقوله لان  
 ايج يتبع من الامر يعني المأمور اذا وافق الامر يتبع ايج من الامر فاذا لم يوافق يتبع من المأمور وهذا  
 لم يوافق فيقع عنه ولم يدر ان ما ذكره تغيير للتعبير المذكور لا تغيير له كيف وما ذكره في مذهب التسفير  
 من المفسر كالغيب عن النون والحق ان تحرير المصنف في هذا المقام لا يخرج عن نوع الضلال على ما  
 بهت عليه في سابق الكلام وكان حجة ان يقول في الخارج لانه خالفها لان كل واحد منهما امر  
 ان يخلص الخ لوان يؤول به بعينه عند الاحرام فاما لم يفعل صامحا لعل ولا يكون من احدهما وليس  
 احدهما باولى من الآخر فوقع عند المأمور ولا يمكن ان يجعل من احدهما بعد ذلك لانه قد وقع في نفسه  
 فلا يعذر على جعله بغيره ثم يقول ويعين النفقة لعل ان انفق من ماله ما لا يملكه او لا يملكه من ماله  
 فانه قد صرف نفقة البعير الى مصلته نفسه بلام منه والمصنف في مسألة الفان مرتين فادى  
 ذلك الى العادة بدرون الافادة بل الى الزيادة في المقال على وجه افغنى الى الضلال حيث زعم الفصل  
 بهين الدليل المدي فصار منشأ المزمع اقدم الاقوام ومضلة او فام الاقوام وما يفتي منه العجب  
 ما قيل في شرح قوله ولا يمكن ان يجعل من احدهما بعد ذلك اي لا يمكن ان يجعل ايج الذي اهل بالمأمور  
 عن امر به جبا عن احدهما بعد ان وقع لنفسه وذلك لانه لم يعمل به على الوجه المأمور ووقع

في قوله

في قوله

في قوله

عن نفسه بعد ذلك لم يكن احدا من اولي من الآخر لان ايج زعم المأمور ومن النفقة وكان هذا  
 القائل غافلا عن ان وقوع ايج من المأمور متوقف على عدم ايقاعه لاحد ما لعدم الاولوية والاكافال بعد  
 ذلك لم يكن احدا من اولي من الآخر اذ هو موقوف عنه قبل ذلك ولم يعف على الفرق بين  
 ايقاع الشرح اجهة المذكورة عن احدهما وجعل الخارج اياها عن احدهما فان المعلن بعدم الاولوية هو  
 الاول دون الثاني ثم ان ما ذكره بقوله لانه لم يعمل به على الوجه المأمور به وتعين نفسه لا يابا المقام  
 لان الكلام بعد تقدير ثبوتها فلا وجه للتقدير لبيان بعد ذلك كما لا يخفى على ذوي الافهام والحمد لله  
 ايج من المأمور انا هو الثاني دون الاول فخالف مسألة ايج من الابوين على وجهين احدهما ان يعمل الثاني  
 عن الابوين والآخر ان يعمل من احدهما وما ذكر من ايجاب في الاول على رواية ابي حفص وفي الثانية على رواية  
 ابي سليمان وعلى كلا الوجهين انه ان يعمل النوب لهما على الشكر وان يجعله لاحد ما خاصة ومن  
 قال والاحد ما لم يحسن في العدول عن العطف لاول والآخر العدة على الجليلين المذكورين ثابت وان  
 لم يتبع في الوجود وود لولوا والاشتركة في الحكم بالبيعة والتسديد من العطف ما هو ان يكون  
 ان ثابت له العدة على احدهما الجليلين فقط فان اجمع لاهم هذا نافي وجوب المسئلة وانما بيته بقوله  
 بان نوي من احدهما غير من احدهما من ثالث الوجوه فان مطلق الالبام اوجد في صورة الاطلاق  
 لعدم الرواية فيه قال الامام فاني فان في شرحه للجامع الصغير وان اجم ولم ينو لاحد ما لانص فيه قالوا  
 ينبغي ان يبع العتيقين بالاجماع ومن قال وان اطلق بان يكت عن ذكر المخرج عنه معينا وبها فافهم  
 وينبغي ان يبع العتيقين اجماعا لعدم الخالفه قطعها لم يعزل في بيانه الاطلاق بقوله من سكت عن المخرج  
 معينا وبها لان الجبر في هذا المذكور العتيق لا يذكر الثالث والسكوت انا ينافي انا دون الاول ولما في تركه  
 عبارة قالوا لان الغنوم من الكلام المذكور بونه ان يكون الجواب عن عند نفسه لاننا على ما لا يخفى ان  
 ذلك صامحا لعل اجماعا لانه ليس احدهما باولى من الآخر وان بين احدهما قبل المعنى اي قبل السكوت  
 والوقوف فكل ذلك عند ابي يوسف ومن قال وعند ابي يوسف وقع ذلك من نفسه بلفظ  
 لم يعيب في قوله بل توقف لان الكلام على تقدير التصيين قبل المعنى واحتمال التوقف على تقدير عدمه

في قوله

في قوله

في قوله



فان باسبغته وحمدت قال بالوقوف حسدي وقت المعنى خلافا لابي يوسف وهو القياس لان كل واحد منهما امره بتعيين النية له فاذا لم يصح صار مخالفا لكل واحد منهما كما لو امره رجل بشر ابعده وامره اخر بفاشته للاحدهما فانه يلزم المأمور ثم انه اذا اراد ان يعينه لاحدهما لا يصح قلنا هذا بخلاف ما اذا لم يعين حجة او عمرة يعني لا يريد النقص على ما ذكرنا حيث يصح ذلك لان يعين ما شاء لانه التزم الحق لعلوم وهو لا يتوهم والمجهول انما هو الملتزم وهما من الحق مجهول وبنيهما يكون بعيد وهذا يصح لاقرار مجهول معلوم ولا يصح الاقرار بمعلوم لمجهول والماضي من صحة التعيين جهالة من الحق لا جهالة المستلزم ومن قال بعداه اي معنى ما ذكره المصنوع قوله لان المستلزم هناك مجهول اي جهالة المستلزم غير ما نعت من وجوب التعيين واما جهالة من الحق فهي ما نعت لم يعين لانه قد بعداه لان ما ذكره نعتهم لما ذكره المصنوع لتغيره كما لا يخفى ولما في ذكره عبارة الوجوب مقام عبارة العود وذلك ايضا ظاهر ولما ان هذا الكلام لا ينافي التعيين فلا يمنع صحة الالتزام كما لو امره بهما بتعيين حج والعمرة وهذا لان الامر امر شرط شرعي وسيله تكليفية من اداء الافعال وليس مقصود بفسخ ولهذا صح تقديمه على وقت الاداء وهو اشهر الحج ولما كان غير مقصود اعتبر فيه ما يمكن به من الاداء ولو لم يكن الذي يحتمل التعيين بصلح وسيله لاداء بواسطه التعيين فاكفي به بشرط ان لا يقع العجز عن الاشتغال فلا يتحقق الخلاف بخلاف ما اذا ادعى الافعال على الاجسام فانه لا يمكنه التعيين لان الاداء هو المقصود فيؤخذ فيه بالكمال بل لان المأمور لا يحتمل التعيين فصار مخالفا ومن قال وحاصله ان المقصود الاصل هو اداء الافعال والتعيين في ابتداء يمكن لانه يتبع على عينه لا على الاجسام بخلاف ما اذا ادعى ثم نعت فانه يتبع على الاجسام ابتداء ثم التعيين يرد على ما يضي واقتضى فلا يبعد شيئا لم يعيب في صدقه ما ذكره بقوله وحاصله انه تعييل لاني انك لا تحصيل كما لا يخفى على ذي الباب لان الشك يكتفي بوجوده كيف ما كان لا يري انه اذا توصلنا اليه جازله ان يعلى به واجواب عن القياس على سلكه الشراء انهم قالوا لا رواية فيها انما الرواية

في قوله

في قوله

الى

ينادى اطلق الشراء انهم جعلوا التقدير واما اذا لم يمتنع ان يعينه فاما لانه بشرط الاداء اهنا ومن المناظرين في هذا المقام من قال في تعليل قول ابي حنيفة ومحمد لا يملك التكليفين في ابتداء التكليفين في ابتداء كما اذا امرهم عن احدهما بوجه ثم عين احدهما بوجه انه لو امرهم باحدهما لم يكن من غير نفسه في ابتداء معين يصح قلنا اذا لم يمتنع من في حاله ابتداء قلنا انما يمكن فيه لانه عين ما كان يملك في ابتداء بخلاف ما اذا اهل عنها ثم عين احدهما حيث لا يصح لان الحجة الواحدة لا تنفع في ابتداء قلنا لم يصح تعيينه بقاء وذلك لانها لو كانت ابتداء يتبع لكل واحد منهما بعض الحجة والمأمور به هو اطلاق التام لا بعض الحج فوضع عن نفسه وفيه بحث وهو ان موجب تعليل وتنظير ان يملك التكليفين بوجه في حق على الاجسام وهما لا يتولان به على ما عرفت فيما تقدم ثم انه لا وجه للشك في المذكور لان ما يملك ثم جعله ثوابا الحج لاحدهما بوجه لا جعل لنفس الحج والكلام في ثم ان يجزى تأييده على عدم الفرق بين جهالة المستلزم وجهالة من الحق والفرق بين وهذا القائل معترف به ومن تمام كلامه في هذا المقام قوله والذي قاله ابو يوسف بطعن امر بالجمع فامر من سبني غير معين ثم جعله حجا وكانه مفضل عما قدم من قوله ولا يرد على هذا ما ياتي وجوب القياس الذي فسكت ابو يوسف ما اذا امرهم رجل على الاجسام من غير تعيين وجوه لعمرة فانه يصح ان يعين من الحج والعمرة ما شاء وان عدى من الحق معلوم والمستلزم مجهول وهما من الحق مجهول وبنيهما يكون اذا امره بعد تقدمه هذا لا يرد قد تقدم وانما في الشرط ومن سقطات ذلك القائل في هذا المقام انه نعم عود الغير في قول المصنوع وهو القياس على قول ابي يوسف والقياس يعني قوله لا قوله فالضمير المذكور عائد على ما ذكره بقوله وان عين احدهما ملل المعنى لذلك فان مدلوله الصحيح قول ابي يوسف وطريقه ان اتصاله بعن ابي يوسف ومدلوله التعمين قباس الصوره انما فيه على الوفاقية وهو سبني الاول ولقد فرق بين هذين المدعىين استنبط مرجع الخبر المذكور على القائل المزبور وبها ايضا زعمه ايصال قول المصنوع بخلاف ما اذا لم يعين حجة او عمرة بقوله والاجسام مخالفة فان اتصاله بقوله فتعني عن نفسه وهذا ظاهر لمن اراد في كنهه ثم انه قال وببانه ما عرفت ما قدم من البيان هو الذي نقلناه انما هو ليس فيه ما يدل على القول المذكور

ع

ع

ع

ع

ع



بما ذكره من ان الاله علي اتصاله باكرناه ومنها ايضا عند اتصال قول المعنى بخلاف ما اذا ودي الالف على  
 الالف بقوله فالتقني بشت طافان اتصاله بقوله واليههم يصلح وسيلة بواسطة التبعين يعني  
 ان الاله اكرم اليهم قبل التبعين فيصلح وسيلة بواسطة بخلاف الالف الاله في الالف فافا  
 غير قابلة للتبعين بعد التهام وهذا ايضا عند ذوي الالف ثم ان يبين وجه الاتصال بقوله يعني اذا اهل من  
 احدهما ثم عين احدهما قبل المعنى حتى تعينه بخلاف ما اذا عين احدهما بعد المعنى حيث لا يصح ان بعد  
 الاداء لم يبق المودي محتملا للتبعين لانه لم يزل المانور فصار مخالفا ولا يوجب عليك ان الظاهر بانه  
 ما ذكرناه لا ما ذكره ثم انه اخطا في قوله لانه لم يزل المانور فصار مخالفا خطأ فافا فان لم يزل  
 المانور مشغوعا على صيرورة مخالفا وهو نعم ان الصيرورة المذكورة مشغوعة على لزوم المذكور فان  
 امره غيره بان يقرن عند فاعلم على من اكرم وجه تغريبه هذه المسئلة على ما قدم فخطاهم فكان  
 ان يعطفها عليه بالواو دون الفاء ثم ان المناسب لتعليق بقوله لانه وجب سكر المانور عند  
 من اجمع بين النكسين ان يقول فاعلم على الحاج لان اجمع المذكور انما يثبت عند قائم كين  
 لا عند الاحرام نعم هنا تعليل آخر ذكره الامام فاضلي فان في شرح الجامع الصغير بقوله المانور عند فاعلم على  
 العمة فاشهر اجمع بسبب التعبير المذكور لان ذلك لا يطلق ظهوره عند الاحرام اعلم ان الداء  
 الواجبة نابع على ثلثة انواع نوع منها دم جنابة يجب ارتكابه محظور من محظورات الحرم بعد ما حل  
 فليس مما يجب اجمع ومن اقترعه عند ذكره هذا النوع من الدم على قوله ودم جنابة كجر العبد  
 نحو لم يجب ما عرف انه على بخون لا على نحو واحد ونوع منها ما يجب سكر وهو دم المتوفى والقران  
 ونوع منها ما يجب مونة وهو دم الاحصار ومن في في الموضفين باداة التفتيل فكانه غافل عن ان النكس  
 ثم ان ما ذكره من تنوع الداء الواجبة في اجمع على الوجه المذكور قد علم ما قدمه المعنى على وجه التفصيل فثم  
 من فصل تلك الانواع هنا ثم قال وما ذكرنا علم ان الداء ثلثة انواع وفي البداية والاحمال ان تنوع الداء  
 المتعلقة بالاحرام في مال ايجاج الاداء الاحصاء خمسة فانه في مال المخرج عنه كذا ذكره العدة في  
 شرحه مختصره ان في ولم يذكر الاختلاف وذكر الفاضلي في شرحه مختصره الطحاوي ولم يذكر الاختلاف وذكره

في قوله  
 في قوله

وذكره في بعض نسخ اجماع الصغير انه على الحاج عند بي يوسف والماء هو المختص بهذه النكسة ولا  
 لما كان نكسا وسائر النكاسك عليه فكذا هذا النكس ولهذا اذ لم يقدر على الحيدي فبدله بالماء  
 عليه فكذا اصله ومن حركات الايام ما سبق اليه من النكاسك في هذا المقام حيث قال وفيه نظر  
 لجواز ان يكون المأخذ في كون الدم واجبا على الماء سور كونه نكسا كذا في النكاسك وسائر  
 النكاسك على الماء سور كونه هذا الكون نكسا لما وقعته الله تعالى من المجمع بين النكسين لا بد من  
 الاكراه من حيث انه لو كان كذلك لوجب على الماء سور كونه نكسا لما وقعته الله تعالى من المجمع بين النكسين لا بد من  
 على وجهه من فضل القران ولا يوجب عليك ان ايجاز المذكور لا يصلح وجهه للنظر فان افعال في كل حكم  
 معلية من ذلك ايجاز ان يكون مدار الحكم المذكور احدهما دون الآخر الا ان الاصل في هذا ان  
 بهما لم يعلم اختصاصا باحدهما فان قلت مراده ابطال التعليل في ذكره المعنى على ما دل عليه قوله لانه  
 مشترك للاكراه وتعليل الحكم المذكور بوجه آخر الا انه اخطا في التعبير عن المراد حيث قال لجواز  
 ان يكون المأخذ فكذا حقه ان يقول لان المأخذ في كون الدم واجبا على الماء سور كونه نكسا  
 لا كونه دم شك فقلت سلمنا انه اراد ما ذكره اخطا في التعبير عن المراد ومن يفسل الله ما ليس بدم  
 وكذا ما احاب فيه ايضا لان المراد من النكس الدم سكرها التوفيق المبشرة اجمع  
 بين النكسين لا احراز فضيلتهما وقد افصح المعنى عن هذا بقوله لان حقيقة الفعل منه ولا خفا في ان  
 كانت النكسة مختصة بالماء سور ثم ان لم يعرب في التعبير عما اراده هذا ايضا فان عبارة الاكراه لا تناسب  
 المقام وكان حقه ان يقول لانه مشترك لانه لا يوجب التفتيل والتفتيل لا يوجب التفتيل ولا يوجب التفتيل  
 ما ذكرنا المعنى بقوله وهذه المسئلة تشهد بوجه المروي عن محمد بن اجمع يتبع من المانور لما عرفت  
 انه قصد بابطال تعليل المعنى واثبات المسئلة بتعليل آخر ومدار الشهادة المذكورة على  
 فبوت المسئلة مطلقا لا على نحوها بتعليل المعنى فلا وجه لترسلة لفظ المذكور على القول المذكور  
 والاساس في قول المعنى والماء سور هو المختص بهذه النكسة على ما وقعته الله تعالى من المجمع بين النكسين  
 لا في التوفيق كما سبق اليه من الاكراه ومن المصدين لشرح هذا الكتاب من قال فان قلت لما كان

في قوله

في قوله



هذا دم شرب في ان يحيط بالآدم وابتجاءه ففسد فقله التامل اكثر من ان يحيط به نطاق البيان  
 لان الشئ ينفذ في شئ الاقران انما هو الامر حتى سقطت حجة الاسلام مع ثبوت فضيلة القرآن  
 قلت ان هذا الدم دم نكس كسابر النساك وسائر النساك على الماء سور فلهذا اخذ الاربعة  
 انه اذا جرح في الهيكل كان الصوم عليه ولقد اخطا في السؤال وما اصاب في الجواب اما الاول فانه  
 ببناءه فيما سبق حيث عينا الماد من النعمة التي وجب الدم شكرها واما الثاني فخلال السؤال  
 عن التعليل الذي ذكره المص والتحكيم بتعليل آخر في تعييج جواب المسئلة لا يجدي نفعنا في دفعه  
 عن التعليل المذكور بل اعترف بجهلنا به ووجه عليه وكذلك اي الجواب في المسئلة التي ذكرها  
 كما الجواب في المسئلة السابعة والتعليل بتعليل بعينه الاتحاد هما معني ولهذا اي ولحقق الاتحاد  
 المعنوي اعتبر في سورة هذه المسئلة القيد المذكور بقوله واذناله بالقران فانه بدونه وان لم  
 يختلف الجواب لكل المسئلة لا يكون من قبيل الاولى بل يكون من جنس آخر ومن لم يتبين هذا  
 قال واما قيد بقوله واذناله بالقران لانه اذا لم يذنا له بذلك لا يجوز له ان يخرج منها ما جعلها قانون  
 كان مخالفا لغيره اعترض عليه بان جعله من الشئ وقوله فالدم عليه ووجه عليه ليس بمعقود  
 فانه لو قرن بغيره لكان فالدم واجب عليه ايضا ثم اجاب عنه بانه اذا ذناله بذلك كان ما يريهم  
 انهم رضى فيكون عليه بالخلاف اذا لم يذنا له بالقران لانه اذا ذناله بالقران ومن قال في  
 تقرير الجواب فان فائدة التقييد لدفع وهم وجوب الدم على الامر وذلك الوجه الثاني الذي عند  
 الاذن لم يصعب في قوله فان فائدة التقييد لدفع وهم وجوب الدم حيث جميع بين عبارة الفائقين  
 ولام الغرض ولا وجه كما لا يخفى واما الاعتراض على قوله لو قرن لكان مخالفا بانه خلاف الي ما هو  
 خير لان القران افضل عندنا من الافراد والمخلاف الي ما هو غير ضار فيايب من شئ لانه  
 ان اريد ان القران في جن شخص واحد افضل من الافراد في حقه عندنا فليس كذلك لان نظام  
 في الكلام ولا مناسبة في التعليل المذكور حقه تمام لان القران فيما نحن فيه ليس في جن شخص  
 واحد بل في جن شخصين وان اريد ان القران مطلقا سواء كان في جن شخص واحد وفي جن

حجة

حجة

وفي جن شخصين افضل من الافراد عندنا فاما ذلك فان مذهبان القران في جن شخص واحد افضل  
 من الافراد في جن واحد ومن لم يتبين هذا الجواب عنه بان خبرية القران انما هي بالنسبة الي الجاسين  
 النكسين الي الجاس بالنسبة الي الامر وهذا كان مانورا بالبحر وقرن عدة بوجهه مخالفا ولم يذكر  
 انهم يلزم بان الجواب في المسئلة الوفاقية على اصل ضلالي واما من قال في الجواب عند ان ثبوت  
 مخالفة امر عالم ينشأ من ان الافراد افضل من القران بل باعتبار ان المانور ما في سفره خالص لوجه  
 منها فلم يكن مستوجبا للنفقة في مال واحد منها فكان مخالفا لغيره ان المانور بالبحر كان مخالفا  
 عندنا في جن شخصين ان القران افضل من الحج المفرد بالاجماع باعتبار ان القران انفس من افراد الحج  
 بل باعتبار ان المانور بالبحر كان مانورا بالفاق المال في سفره وحج وسفره هذا ما تجرد الحج بل بالحج  
 العمرة جميعا فكان مخالفا لغيره باعتبار اصل الجواب لانه عدل بين الحج والعمرة في ثبوت  
 كونه مخالفا على عدم استحقاقه للنفقة في مال واحد منها والامر على العكس فان عدم الاستحقاق  
 المذكور متفرع على كونه مخالفا واما قلنا انه اصاب في اصل الجواب لانه لم يصعب في تنويه ما عرفت  
 ان بسا على مقدرة خلافية فلا وجه لذكره في تشييد الجواب الوفاقية ثم ان الظاهر من تقريره النسبة  
 المذكور انه سلم سوت الفضل للقران بالنسبة الي الامر ونقول بان خلاف المانور صائر وهذا  
 لا يرتفع العقل ولا يساعد العقل فالحق ما تقدم من فضل بالنسبة الي المانور لانه الجاسين النكسين  
 واما بالنسبة الي الامر فغيره نعمان وهذا كان اختلاف صاير اوسنا من في هذا المقام من  
 قال في شرح ما سبق من الكلام واما قيد بالاذن لانه اذا لم يوجد الاذن منها بالقران ومع هذا قرن  
 المانور لا يقع ويكون مخالفا عندنا في حقيقته لان الامر وقع بغيره بغيره جميعا الي النكسين  
 فاذا فرض في الحج والعمرة لا يجوز ولكن يقع على يديهم الي يوسف ومحمد بن جرجس عليهما  
 واعلم من نفسه جاز لحصول المقصود ولم يصعب في قوله عندنا في حقيقته انما ان في المسئلة المذكورة  
 خلافا لغيره وليس كذلك ومنشأ غلط عدم الفرق بين القران ملاذن من امر الحج  
 والعمرة واختلافه التي ذكرها بقوله ان من حج على الميت واعمر لغيره والفرق واضح فان السفر في

حجة

حجة

حجة



خالص للجمهور عليه بخلاف الاول كما لا يخفى وهذا عند أبي حنيفة ومحمد الكاشفة الى ما ذكره  
من ان دم الاحصار على الامر ومن قال لا يوجب الدم على عند الاحصار كما هو عند مالك  
في بابه لان الدم غير واجب عند الاحصار كما وجوبه عند التخلل وهو غير لازم للاحصار اذ لا يحصر  
يدوم على الاحرام الى ان يزول الاحصار ولو كان بعد فسخ وقت الحج وافسائه الى الاحصار لا دلت  
مطالبة حيث كان الرخصة في القتل بسببه وهذا القول يرجع اليه اجماع الحاج فيكون الدم  
عليه لان التخلل الموجب للدم كان لمصلحة وهي دفع ضرر امتداد الاحرام من نفسه فصاعدا  
القرآن واجماعهم فيها كونه لمصلحة الحاج وان كان المصلحة في احدها حصول الدرع وفي الآخر فساد  
ولها ان الامر هو الذي دخل في هذه العهدة بمعنى مفعول يقال عهدة على فلان معناه  
ما ذكره فيمن درك فاصلاحه عليه كذا من الغوري والمراومين احدثت ضاررا متداورا  
سبب الاحصار وانما قال لان الامر هو الذي دخل فيها لان الاحرام كان باهره ولا يصدق في  
صورة القرآن لانه نعمه لانه ودمه دم شكر لا دم جنابة وهذا واضح وان قيل على من عثر على  
ما ذكره بان الامر اذا امر بالقرآن فهو الذي دخل الماء في عهده الدم ولا يجب عليه ثم اصابه  
بان دم القرآن نكس وقد دفعه الامر النفقة بمقابلته جميع ما كان من المناسك وهو من قبلها  
بخلاف دم الاحصار فان لم ينكس نكس ولم يكن معلوما عند الامر بالصاوم وعليه ان ينكس  
مكون دم القرآن من المناسك التي يؤدى بها المأثور للمأثر بنفقة فحسب كل قول للمأثور المختص  
بهذه النية كما لا يخفى ثم ان في هذا المقام كلام آخر في بابه باذن الله تعالى عند تمام هذه المسئلة  
فان كان الحج من بيت فاحصر فالدم في مال الميت قال الامام قاضي خان في شرح المجامع الصغير  
رجل ويجوز ان يحج عنه فاحجوا عنه رجلا فاحصر فاحصر فاحصر ان يعتق اياه من مال الميت فضل بالحاج  
وهو قول محمد وقال ابو يوسف دم الاحصار يكون على الحاج ولا يكون من مال الميت وعليه  
هذا الاختلاف الذي ذكرناه والدلائل الذي ذكرناه والدلائل ما قلنا ومن هنا ظهر وجه ترجيح  
هذه المسئلة على تقدم ووجه اسناد القول الاول الى أبي حنيفة الصواب بقوله عند ما قال الامام

في

في

الامام المذكور في الشرح المزبور واختلف المشايخ في قول محمد بن حنبل ان يعتق اياه من  
مال الميت قال بعضهم راد به من ثلث مال الميت لان العتق باجته من ثلث المال وهذا  
تتابع الوصية وقال بعضهم من جميع المال لانه دين وجب على المأثور على الميت فيقتضي من ماله  
لانه صلة كالزكوة والصلة في دفعهم ما لا يكون في مقابلته عوضا كان او دنيا او منفعة ومن قال  
والمراد بالصلة ما لم يكن في مقابلته عوض مالي فقد قصر حيث قصر العوض على القس من الاولين  
ومن قال بالصلة عبارة عن اداء مال لا يكون في مقابلته عوض مالي فقد زاد فيه خلافا  
قال لها عبارة عن اداء مال والمراد منها نفس المودي على الوجه المذكور وغيره كما لا شك  
لانه وجب حيا للمأثور يعني الامر الذي ادخل في هذه العهدة وهو الامر فصاعدا على  
الميت مطالبا من جهة العباد وشمل هذا الدين مثل جميع المال ومن عمل القيد بين المذكورين فقد نزل  
بحق البيان ودم اجماع على الحاج اذا واجه قبل الوقوف على ما وقف عليه باذن الله وهو الحاج  
عن اختيار انما قال على اختياره من المحصر فانه جازع اضطرار فيجب بحجبه من الدم على الامر  
عند أبي حنيفة ومحمد على تقدم بابه معناه اذا جامع لاحاجته الى عبارة معناه اذ كان يقول  
وبعض النسخ اذا جامع قبل الوقوف لان الصحيح هو المأثور به دون العكس فاذا ارفه  
لم يقع مأثوره لكان واقعا عن المأثور فيض ما انفق في حجه من ماله غيره لانه المأثور ثم اذ انفق في  
فالسنة القابلة على وجه الصحة لا يسقط به اجماع من الميت لانه لا خلاف في السنة الثانية بالاداء  
وصار الاحرام واقعا عند فداء الحج المودي به صار واقعا عنه وعليه الدم لما يتأخر بقوله لا بد من جنابة  
وهو الجاني من اختياره ولو لم يعد للحاج المذكور سابقا لم يترك على اطلاقه لكان مستغنيا عن هذا  
القول ومن هنا ظهر ان ترك قوله معناه اولى من ذكره وكذلك اي وكذا سائر اجماع سائر  
الكفارات سواء كانت وجوبها بارتكاب محظور الاحرام كقتل صيد وحلق رأس وسجدة  
ومس طيب ومجاورة الميتات بلا احرام على الحاج ما قلنا وسرده ما را بقوله ما يبايعه يعني  
لا يكون الاختلاف الا في العبارة للتفتيش بل راد به بعض ما را به ذلك القول وهو قوله وهو الجاني

في

في

في







الوصية وقال محمد بن بطال الوصية سواء بقي الثلث الاول شيئا ولا شئ له اذا مات الرجل وترك اربعة  
الآلاف درهم كان يجمع عنده وكان مقدار الثلج الف درهم فاخذ الوصية الالف في فضل الثلث  
يخرج فستر في الطريق في قول أبي حنيفة يؤخذ ما بقي من التركة وهو الف درهم فان سرت مائة  
يؤخذ من الالفين الباقيين ثلثها وفي قول أبي يوسف ادرست الاولى ولم يبق ثلث مال  
الميت الا ثلثا به وثلثه وثلثون وثلث درهم يعطى هذا القدر فان سرت لا يؤخذ من اخرى  
وفي قول محمد ادرست الالف الاولى بطلت الوصية ولا يؤخذ من اخرى سواء بقي الثلث الاول  
شيئا او لم يبق وعامة المشايخ ذكروا اختلاف بينهم على هذا الوجه وذكر الشيخ الامام المعروف في  
في شرح المبسوط وبعضهم قال لو ان اوصيا بن سرج عنده ثلث ماله واوصيا بن سرج عنده ولم يبق عليه  
عند محمد ان يبق من المال المفروض للرجل شيئا يجمع عنده ثلث ولا تبطل الوصية وعند أبي حنيفة يجمع ثلثا يبق  
من المال في الجوه كلها وعند أبي يوسف ان يبق من الثلث الاول شيئا يجمع عنده ولا تبطل الا في حال كذا  
ولا يذهب عليك ان ما ذكره المصنف لا يوافق المنقول عن عامة المشايخ في تقرير قول محمد بن  
يوافق المنقول عن بعضهم ولا يوافق حنفية ان قسم الوصية يعني ان ما حكم حكم قبل تنفيذ الوصية  
لانه بالتسليم الى الرجل الذي سماه الموصي ولا يفسد لم يفسد ولم يوجب التسليم الى ذلك الوجه ولا يوجب  
لقسم الوصية وعمل المال بدون التنفيذ وهذا هو حكم المال في يد الوصي قبل الدفع الى الموصي اليه  
او في يد من بعده به في الطريق او سرق يجمع عنده ثلثا يبق بالانفاق ثم نعم الى ان ينفق المال  
كذا قال الامام المجبوني في شرح الجامع الصغير للامام قاضي خان وما قيل ان فيه ابطال حتى لو رثه فغوايه  
ان حتى لو ارث ما يبق مفعلا الوصية وفيه نظر لا يستلزم ان حتى لو ارث بعد تنفيذ الوصية لكن بعد  
تنفيذ ما من ثلث التركة لاسر كلها وعلي تقدير ما ذكرنا من تنفيذ ما من الكل هو خلاف ما قررنا في موضع  
من كتب الغرائب واما الثاني اي الكلام في مكان الجمع قال الامام قاضي خان واصل المسئلة اذا  
خرج ما جاز نفسه ثلث في الطريق واوصيا بن سرج عنده مائة على خلاف في هذا الكتاب يعني نفس محمد علي  
اختلاف المذكور في الجامع الصغير فقال على قول أبي حنيفة يجمع عنده من وطنه وعلي قولهما يجمع عنده من حيث

مات ولم يذكر فيه خلافا واما مجموعا على انه لو كان في وطنه او خارجا عن وطنه في غير سفر اجمع فانه  
يجمع عنده من وطنه واوصيا بن سرج عنده الى هناك كلمة وقد قيل في وجوب المسئلة الاجامعة ان الجزية تنقسم  
الى ما فرضه الله تعالى لاصل وقد فرضه من وطنه ولهذا قال محمد في غير مسئلة مات بكنة واوصيا بن  
يجمع عنده من غير مسئلة من قال مات بكنة فادعيان يجمع عنده بكنة فادعيان يجمع عنده بكنة فادعيان  
الوصية على الموت باداة التعقيب وكذا قال محمد عن أبي يوسف في كفي قدم الرق فادعيان  
يجمع عنده من مائة وهما بكنة وحوان موجب اذكر في تعليق المسئلة الاجامعة من ان يجمع  
قد فرض اجمع من وطنه هو ان لا يوزن فرض من فرض عن وطنه في غير سفر اجمع ثم جاز قبل العود الى وطنه  
وقال اجماعنا في الميت اذا لم يبلغ وصية للرجل من بلد يجمع عنده من حيث بلغ بخلاف الحق لا يمكن  
الرجوع اليه فيحصل الاستدراك والميت لا يمكن الرجوع اليه رايه منقذ وصية بما يمكن قال  
استبان في تعليقي اذ مات ابن آدم انقطع علم الاسر ثلث وتقام احدث صدقة تجارة او  
علم يتبع به او ولد صالح يدعوا له رواه مسلم وابوداود والنسائي وفي عبارته اشكال في  
موضعين احدهما قوله لاسر ثلث فان زيادة من فيه تغلظ علم الاستثناء وحلله استثناء من بدل  
قوله انقطع علم لاسر منقطعة وذلك ان منقطعة انقطع العمل منه وبذلك نقطه علمه والاستثناء  
الثاني دون الاول وثانيهما قوله او علم يتبع به او ولد صالح فاذ في سباق التفصيل للثلاث كونه  
فقد ان يعطى الثاني والثالث على الاول بالواو دون او وحله ان او هنا بمعنى الواو كما في قوله  
سنان كسر عنقه او كسر عظامه واما الاعتراض عليه بان من تركه لانه يقتضي ان يكون غير هذه  
الثلاثة من الاعمال منقطعة وليس كذلك لانها شاي عليها وما هو كذلك لا يكون منقطعة ولما كان  
ظاهره من تركه كالم تبيح كالا في حنفية فيما ذكره فلا وجه له لان سبناه عدم الفرق بين انقطاع  
العمل وبطلان النجاسة ليرتب عليه التوبة في الآخرة والفرق واضح ومن الساطع في هذا المقام  
تعلق في تقرير الجواب عن الاعتراض المذكور فقال ان الاعمال كلها على ثلثة انواع اعمال على ثلث  
واعمال لم يشترع فيها فبقي بعد مائة واعمال شرع فيها ولم يمتها والفرق ان لا يوصفان بالانقطاع

يجمع

يجمع

يجمع



اما اول فلان الماضي لا يتصل بالانقطاع لكن يتصل بطلان ما يحيط ثوابه بخود بانفسه ذلك وكذلك  
الثاني لانه غير موجود وهذا لان الانقطاع عبارة عن تفرق اجزائه والماضي يحيط ثوابه لا يتصور ذلك  
وكذلك الذي لم يؤخذ به اجزاء فحين الذي يشترع فيه ولم يسمه والى الابد شي عجب كما ان  
على ذي الالباب وتنفيد الوصية من احكام الدنيا ولو قال وتنفيد الوصية من اعمال الدنيا كما ان  
لان عبارة النفس المذكورة انما تنظم الاعمال دون الاحكام غاية بطلان الاعمال في حق احكام الدنيا  
فبقية الوصية من وطنه كان لم يوجد كخرج كان حقها ان يقول فبقية الوصية من وطنه على حالها  
ومن المتقدمين لشرح هذا الكتاب من قال في تعليل ذلك ولان خروجهم لم يقع على موافقة  
الامر لانه امره بخروج يودي به الى الخروج ولم يوجد فصلا كما لم يجد ولم يدان لموضع ما ذكره بلزم فمان  
المسروق مما مور بالحق لغيره الامر ووجد قولها وهو الاستحسان فحين اخبر بتعليقها من تعليل اجبي  
يحتل ان يكون لان قولها هو المختار عند المص لان قولها استحسان وقول في حيفه قيس  
واما اخذنا عامة الصور حكم الاستحسان دون القياس ولان ظاهر الآية يعضد قولها وفيه ان  
التقديم يعلم ان يكون مظنة للتأخير والترجيح واما التأخير فغرضه ان ذلك ثم ان قوله والماخوذ  
في عامة الصور حكم الاستحسان غير مستلزم اذا وقع بين وجهي القياس والاستحسان ترجيح  
وجه الاستحسان غالباً ثم ان المذكورة وجه الاستحسان فلا وجه لباريه يعضد ان سفره لم يطل  
ويرد عليه انه ان اراد عدم بطلان في حق احكام الدنيا فلا دلائل الآية المذكورة عليه وان اراد عدم  
البطلان في حق احكام الآخرة فلا يتم التقريب كما لا يخفى ومن خرج في بنية بجاهر الى الله ورسوله  
تمامه ثم يذكر الموت فقد وقع امره على الله هذا امر يخرج ان لا يحيط عمله واما انه معتبر في حكم الدنيا فهو  
ساكت عنه وقوله دم من مات في طريق الحج عبارة عن الحديث عليه اخرجه الطبراني في الوسط وابو يعلى  
وابو يعقوب في شعب الالباب عن ابي هريرة رضي الله عنه في حديثه ما كتبت لرجل اجماع الى يوم القيامة  
ومن خرج معتمداً ما كتبت لرجل المعتبر الى يوم القيامة ومن خرج غائباً في سبيل الله ما كتبت  
اجزاء الغائب الى يوم القيامة ودلائل ايضا على عدم بطلان في حق احكام الآخرة على عدم بطلان في حق احكام

فذلك

فذلك

احكام الدنيا والكلام فيه فاذا لم يطل اي القدر الموجود من السفر اعتبر الوصية من ذلك  
المكان اي كان الواجب بحكم الوصية المذكورة اجمع من المكان الذي انتهى قبل السفر الموجود  
وهل للاختلاف اي الاختلاف بين ابني خنفة وصاحبه على الوجه المنقول والذي يجمع الى يخرج الى  
الجمع نفسه ويؤيد في الطريق هذا بخلاف ما ذكره صاحب احتجاج حيث قال ولو كان خروج  
هو بنفسه فانه في الطريق وقد اوجي بان يخرج عنه يجمع عنه من هذا الموضع اتفاقا وعلى هذا مطالب  
ابو خنفة بالفرق بين اختلاف الوفاة مع اشتراكهما في الوجه الذي تمسك به فان عمل كل واحد منهما  
ايضا غير انما المذكور في الحديث المزبور لا يقال ان يتمسك في الوفاة بما يحدث الذي تمسك  
صاحبه في الخلافة لان دلائل على عدم بطلان عمل الخارج في حق نفسه حيث قال دم من مات في حجة  
مبرورة ظاهرة بخلاف دلائل على عدم بطلان عمله في حق غيره فان فيها نوع خلافا فلهذا لم يعمل بذلك  
الحديث في الخلافة لانه لا يتناول بلزمه القول بطلان العدد المنصوص في الحديث الاول فلو انما  
يبقى متمسكاً كما لا يخفى ويستبيح في ذلك لما مور بالحق اي ويستبيح في ذلك لاصل الخلاف المذكور  
في لما مور ومن الساطع في هذا المقام من قال واما جواب ابني حيفه عما استدله من الكتاب  
والسنة فهو انه لا تعارض بين وجوب الكتاب ووجوب الخبر لان الكتاب سبق حكم  
الآخرة والخبر حكم الدنيا فيجوز انقطاع العمل من حيث الدنيا ويبقى اثره من حيث حكم الآخرة كما اذا  
نوى الصوم في رمضان وصامه الى نصف النهار ومات وجب عليه لا يصا بعدية صوم هذا  
اليوم كما علم من حيث حكم الدنيا وان كان هو شاباً في الآخرة بقدر ما صام من ذلك اليوم اذا ذكر  
الموت في خلال الصلوة وكذا اكل كل عمل صالح شرع فيه ولم يتمه وكذا الجواب عن الحديث الذي يروى  
فقد اخطأ فيه من جهة اللفظ والمعنى اما الاول قوله فيما تقدم والسنة يابى عطف قوله وكذا الجواب  
عن الحديث الذي روياه على قوله واما جواب ابني حيفه عما استدله فان عطفه عليه فاسم على  
تقديره لاقتصار على ذكر الكتاب فيه كما لا يخفى على ذوي الاجتهاد من اولى الالباب واما الثاني فلا  
اخطأ في زعمه ان من شرع في عمل صالح بالنية ومات قبل ان يتمه ثوابه بقدر عمله وكان له لم يسمع

فذلك



اخبر المشهور في هذا الباب من غير البشعره وقوله يوم نية المؤمن خير من عمله فاعلموا  
 انما قوله بقدر ما دام من ذلك اليوم والاقصا على ما يقيد بل باله بقوله بصوم ذلك  
 اليوم ومن اجل تحجته عن ابويه يعني بغير وصية منهما على ما يظهر من التعليق الذي ذكره بحجته  
 ان يحيا باعنا احد هما قال الحكم الجليل الشهيد في مختصر الكافي واذا حج الرجل عن البيت لم يجز  
 عن نية او عن نية حجة الاسلام من غير وصية اوصي بها البيت بخبرنا ان شاء الله تعالى  
 النبي وم اذ قال في ذلك ان رايته لو كان على ابيك من فقته اما قبل ذلك فانه حق ان  
 يتقبل لان من حج عن غيره دل على ذلك على ان ذكره لا بيمين مثبته الا تخفيفا بقى هنا شي  
 وهو ان ما ذكره من نية التعليق غير تام وانما تمامه ما ذكره مما سبق من انه اذا لم يكن مأثورا  
 بالرجوع لم يبرح ما يجعل ثوابه احد ما وبدونه لا يستلزم قوله فانما يجعل ثوابه على تقدم  
 حق الانتظام ثم ان ذلك فرع بطلان نية فلا وجه لتفريع عليه في قوله وذلك بعد ان اخرج  
 نية قبل اذ ايدى فانه لو لا بطلان نية لما صح جعل ثواب حجة لاحد ما ومن قوله وجعل ثواب  
 لاحد ما بعد الاداء ان المراد من جعل بغير احد هما المذكور في صورة المثل جعل ثوابه له  
 على ما قررنا من قبل يعني بقوله ولا يمكن ان يجعل عن احد ما بعد ذلك ثم بقوله ومنها يفعل بحكم  
 الامر وقد خالفنا ما فيقع عنه ومن قال يريد به قوله لانه متبرع بجعل ثواب عمله لاحد ما فقد  
 خطا خطأ فاش لانه تعليق ما ذكره لا لتعليل مخالفه من مثله المأمور بالرجوع ومن قال في شرح  
 ما ذكرنا عند قوله ومن امره رجلان ان يحج كل واحد منهما حجة فكانه عجز عن تعيين ما به التفرقة  
 بذكر الحج في المثل على عليه وعبره **باب الهدي** لما ذكر الهدي فيما تقدم من  
 المثل انما وجزا احتج الى بيان الهدي وما يتعلق به من المسائل وهذا الذي ذكره كما يكون  
 سببا لذكره لانه كذلك يكون وجه تسميته الى هنا ومن لم يثبت له نعم ان هذا احتياج الى بيان  
 وجه التاخير فقال ولما لم يخل وجوب بعض احد هذه الاشياء اخر ذكر هذه الاشياء ثم ان كان  
 على ذلك الهدي انما وجزا ذكره مؤنة فكانه زعم ان كونه مؤنة حال آخر له غير كونه **كافرا**

في قوله  
 من قوله

في قوله

في قوله

وجزا ولا يخفى فاده فانه من قبل التا حال اخر من المتصددين لشرح هذا الكتاب من قال  
 هذا الباب يخفى به الابواب السابقة فان لمعة اوله قران او احصا راجعا وميدا وكفا  
 جناية اخرى فافهمه لان معرفة هدي المتعة والقران في معرفة المتعة والقران وكذا السابقة  
 والمعصية وانما يتضمن جوارح لا تسد على سبق تصور موهب متعلقا وتصدقات بعض  
 احكام منها الى هنا كلامه بعينه ومثله وانما لازمه على الحكاية ولكل التزويد على التبع والهدي  
 ما يهدي من النعم الى الحرم واحده الهدي الهدي او ناهية فيه اشارة الى ان لادني والي  
 ومن قال بعد ان له اعلى فقد قصر في بيان المقادير في التعبير على ما سألنا اوجبت قال في  
 ومراه العالي والي لا لا اخر المرات في الثالث والاولي عندنا البقرة ثم الغنم على وفق  
 ما يشير اليه في قول النبي وم المبكر الى الجعة كالمهدي بدنه ثم كالمهدي بقرة ثم كالمهدي شاة وهذا  
 لان البقرة اكثر ثمنها وقيمة الشاة والبدنة اكثر من البقرة فقال اناه شاة هذا المظالم  
 يعرف الناس كلام عطا اخرجنا في قال حدنا مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريح عطا  
 قال ادنى ما يحرق من الدما في الحج وغيره شاة فلو قال ناروي ما كان في الموطا اسنادا  
 الى علي وابن عباس في الله عنه قال ما استيسر من الهدي شاة فكان اولى قال ابي الحسن  
 في المتن على وفق ما ذكره الامام القدوري في مختصره لا الامام المذكور كما سبق الى بعض الاولاد  
 وهو ثمانية انواع وعلى ذلك قوله ثم فجزا مثل ما قبل من النعم بحكم به ذوى عدل حكم هديا بالجمعة  
 اما على مذهب محمد فوجه الدلالة ظاهر لانه يجب عنده في الطحاة شاة وفي النعانة بدنة وفي حمار الكوف  
 بقرة فيظهر منه ان الهدي شتم على الانواع المذكورة وانما على مذهب الشيخين فلا ريبا  
 يبلغ قيمة الصيد شاة او بقرة او بدنة فيشتري ذلك في بضا دالة على ان من تلك الانواع **الابل**  
 والبقرة والغنم فقد ان يقول البعير بدل الابل لان الابل اسم جمع والكلام في بيان الانواع  
 والناس في كل اسم الجمل لل اسم الجمع والبعير اسم جنس كالبقرة والغنم لا بد ان يكون  
 له اعلى بل لا بد ان يكون له اعلى وقد مر الفرق بينهما ثم ان قوله وهو اجزور والبقرة لا تلتزم

في قوله

في قوله

في قوله



على ذكر الامام كالا يخفى على ذوي الاختبار في هذه العجالة الاول الموصول والثاني المحرم والاصناف الثلاثة  
سواء في هذا المعنى ارادوا اشتراك تلك الاصناف في المعنى المذكور الا ان ثبت في الترخيل  
سواء في هذا المعنى انها واعلى ظهورها المراد وعبارة الاصناف هنا لاساني عبارة الانواع بما سبق  
لانها بالنظر الى جنس الحيوان وهذا بالنظر الى قسم النعم فافهم ولو قال في التعليل ولان قد ثبت  
العادة العكسية بل ليس من التبعين الى يونس هذا باعدا هذه الانواع لكان اولى كما لا يخفى  
ولا يجوز في هذا الا ما جاز في العكسية فلا يجوز الجذع الآمن الضامن ويجوز النقي من الانواع  
الثلاثة ويجز في البهايم قبل النقي والنقي من النعم ما طعن في الثانية ومن البقر ما طعن في الثانية  
من الابل ما طعن في الاربعة وثبت ان يكون سالما من العيوب فيقتضيان تحريمه  
اي فيقتضيان حكمه بما يجوز نعم ولا يجوز نعم ولا يجوز نعم والنسبة جائزة في كل شئ ابي  
في كل موضع ذكر فيه الدم من كتاب الحج يجرى فيه الشاة الا في موضعين فانه لا يجوز فيها الا لبدنة  
من طواف طواف الزيادة جنبا واما ينفى النفس في حكم الجنب ومن غفل عن هذا قال سندا  
على المص تقدم ثالث وهو ما اذا طافت حائضا او نفسا بعد الوقوف بوقت لا بد منها من  
ذكر فيه آخر وهو ان يكون صل الحلق لانه اذا كان بعد لا يجب فيه البدنة بل يحل الشاة الا ان المص  
احكم اعما واهل ما سلف وقد بينا المعنى كما ان بين المعنى المذكور بين المستلزم على التخصيص  
فلا حاجة الى ذكرها هنا مرة اخرى بل لا بد وجعله لانه عادة بلافا يكتفي بسبق قوله في الفصل الاول  
من باب الجنبات عند تعليل وجوب البدنة في الجماع لانه اعلى انواع الارتفاقات فيسقط وجوبه  
في الفصل الثاني من الباب المذكور عند تعليل وجوب البدنة في طواف الجنبات اجنبية فلفظ  
فيخرج نقصا لها بالبدنة اظهارا للتفاوت لانه دم منك ومن الناظرين في هذا المقام من  
قال في شرح هذا الكلام والاهل فيه ما روي صاحب السنن في الحديث الطويل بل سناوه  
الى جعفر بن محمد عن جابر بن عبد الله قال كان جماعة الهدي الذي تقدم به علي رضي الله عنه من اليمن والذي  
ابى باليمن هم من المدينة فانه فخر رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثا وستين وامر علي رضي الله عنه فخر ما غير يعني ما في

ش

ش

ما بقي واشتركة في هديهم ام من كل بدنة يصفو فجلت في قدر فطخت ما كان من لحمها وشربا من  
مرقها فاعلم ان دم النكاح يجوز اكله وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قاروا ولو كان دم ساءة ونقصان لم يكن  
عم ولا بد من نكاح يجوز اكله منه كالتحية الى هذا الكلام وكان به تجزيره على ما يقرر المص من المصنوع  
قدم القيس على الضع ثم انه اطلق بقره صورة القيس حيث قال بمنزلة التحية وكان قد ان يقول  
كالتحية بقى ههنا شيئا لا بد من التنبه عليه وهو ان المراد الهدي الطوع والمباح وهو ما اذا لم يبلغ الجوز  
لصاحبه ان يكله ولا غيره من الاغنيا لان القرية فيه بالاراقة انما يكون في الحرم وفي غيره بالصدقة  
وجوز اكله من هدي الطوع والمتعة والقران اراد بيان جواز اكله منه مطلقا والحاجة اليه قائمة  
لان القرية ان كان يحرق ولا ياكل في الشريعة سالفة فبقا ذلك الحكم كان مثلا لا بيان جواز  
اكل الهدي والاعنيا منه كما سبق الى من قال في هدي الهدي والاعنيا اذا ذبح في محله وحسب  
من المرقاة المسنوعة من البليغ يستعمل في الاعتناء بنس الكاؤل ومن فسد به طلق النذر  
لم يجب كالا يخفى ويستحب ان ياكل منها قبل ان ياكل من الجواز استلزام استحباب ذكره  
ثانيا بيا لالاستحباب وللا ذكر الاستحباب ولا استغنى عن بيان الجواز استلزام استحباب  
اياء وما قوله ذكره ثانيا على زعم المراد ما ذكره ولا اكل الهدي وقد بينا ان الاعنيا ان المراد  
مطلقا لاكل ولذلك اطلقه من قبله ذكره هنا بقوله له ما روينا من ان النبي صلى الله عليه وسلم اكل من لحم هدي ومن قال  
اي ما صحح النبي صلى الله عليه وسلم اكل من لحم هدي لم يجب ان المراد فعل كل النبي صلى الله عليه وسلم لا تحية وكذا لم يجب ان قال  
قوله ما روينا شاة الى قوله انهم اكل من لحم هدي لان المذكور موصول باسمه شاة يعني  
ههنا شيئا وهو ان الشاة باروي باقة اكل الهدي من هدي لا استحبابه ومنهم من استدل على  
الاستحباب المذكور بقوله تفادجت حنوبها فكلوا منها فانها اذني ما ثبت بالامر هو الاستحباب  
ويرد عليه لانهم ذكروا ان ادني ما ثبت بالامر هو الاستحباب على الوجه الذي عرف في النكاح وهو ان  
بالنكاح قال في البسوط ولا يخفى ان تصديق ما قبل النكاح ومن قال في شرح ما ذكره من تصديق  
بالثلاث ويظم الثلث ويذكر الثلث فقد زاد في التقدير على المفسر فتدبر ولا يجوز اكله من هدي

ج

ج

ج

ج

ج

ج

ج



التعريف هذا للمعروف والمعلوم وكل المعنى يستغنى بذلك عن التقييد بقوله ولا يجوز الاكل من  
الهدايا من التسديد لشرح هذا الكتاب من قال هذا وما شئت من الكفار او الذرور وهدى  
الاحصاء وهدى التطوع اذا لم يبلغ حمله اذ لم يبلغ حمله التطوع حمله فنجوز منه الاكل وقد صرح بالفرق  
في شرح الطحاوي لم يصيب في زيادة عبارة المثل ثم انه لم يصيب في ذكره النذور وكذا في ذكر  
هدى التطوع الذي لم يبلغ حمله لان المراد من بقية الهدايا وما الكفار على انفسهم بقوله  
وما الكفارات وكان العاقل المذكور العاقل عن موجب هذا التعليل نعم ان الكلام فيما لا يجوز اكله  
من الهدايا مطلقا ثم انه لم يصيب في ذكره هدى الاحصاء ايضا لان من جملة اوما الكفارات فلا وجه  
لافرادها بالذكر بعد ما ذكر اوما الكفارات خصوصا مفصلا عنها بقوله والنذور وقد صرح ان الجوز  
روى اصحاب السنة من الاربعة عن ناجية الخرافي ان رسول الله لم يعث بعد هدى وقال ان  
عطيت فخره ثم اصبح بعد في دمه ثم حل بينه وبين الناس قال الترمذي حسن صحيح وليس  
فيه الاكهي انت ولا ريفيتك قد استندوا في قول اول غزوة احمدية الغصة بطولها وفيه  
انهم استعمل على هدية ناجية بن حنبل الاسمي وامره ان سعد بها قال كانت سبعين  
بدنه فذكره الى ان قال وقال ناجية عطبت عني عشرين الهدي فخرجت رسول الله بالابوا  
فاخبرته فقال عزها واصنع فلما يد في دمه ولا اكهي انت ولا احسن ريفيتك منعك شيئا  
وقل لها وبين الناس وعثر من علي المص كسايس استدل بالحديث المذكور عن ابائه  
لا دلالة فيه على المدعي لان النبي عم انما قال ذلك فيما عطبت منها في الطريق والكلام فيما اذا بلغ  
احرم حمل جوارا لاكل منه او لا ومن قال بعد نقله هذا الاعتراض والمعنى الذي ذكره المص من انها  
وما الكفارات يستعمل المطلوب لم يصيب حيث لم يدرك في ما ذكره المص هو الحديث  
المذكور على انفسه عن قال بعد نقله ما ذكره المص والاصل فيه ما روى في الحسن من هشام  
عن عروة عن ابيه عن ناجية الاسمي فوسا والحديث ما وبعث الهدايا على يدى ناجية  
الاسمي حقه ان يقول بعث الهدايا ناجية الاسمي او تقول بعث الهدايا على يدى ناجية الاخي

نحوه

نحوه

نحوه

وما اجمع بين الباء وعلى فلا وجه له اذ لا يجمع بين اذتين كل واحدة منهما تتحقق من الاخرى ونسب هذا  
نحوه على جارية الراوي ايضا حيث قال وبعث محمد بن قان عبارة مع تعني من الباء وكذا الباء  
تعني عنهما فان قلت ما وجه الجمع بين بوصف ناجية بالاسمي الواقع في كلام المص على وقوع ما ورد في  
كلام الواقدي وبين بوصف بالخراعي الواقع في كلام اصحاب السنة قلت وجهه بطل من كلام ابن  
شاهين في كتاب المجموع حيث قال وناجية بن حنبل الاسمي كان انا في بني كند ومات  
بالمدية وتوفي الى دهم معاوية فزووه هو سايق بدن رسول الله نعم وهو انبجسته الى احدى العينين  
كانت باعتبار الزول فيها لا تكالنت ورفيتك فيها انما حاه ورفعت ان بتنا ولو انما  
شيئا لانهم كانوا اغبنا ذكره في البسوط ولا يجوز ذبح هدى التطوع والمقعد والقران الا في يوم  
الفرح خلا فالتعني فانه قال اذ احرم جاز الذبح ذكره الاقطيع في شرحه لمختصر القدوري  
قال هذا حاصل ان دم النذور والكفارات وهدى التطوع يجوز قبل ايام الفجر ولا يجوز دم المقعد والقران  
والناحية الا فيهما دوم الاحصاء يجوز في قول ابن حنبله واولي يوسف قبلها ولا يجوز عند محمد ما في قوله  
في عبارة ما حصل لم يصيب محرم كما لا يخفى قال في ايال شرح وهو صاحب الهداية وما ذكره قبله  
قوله في المتن على وقوع ما في مختصر القدوري فان دم التطوع يختص بايام الحرم المقعد والقران في  
رواية لانه نكث في روايته في الاصل الى البسوط ويجوز قبل يوم النحر الا انه فيه فصل  
وهذا الذي ذكره محمد في الاصل هو الصحيح فاقالت لم ذكر المص في المتن ما هو خلاف الصحيح  
عنده قلت لانه قصدا يجمع فيه ما في مختصر القدوري واجماع الصنف فذكره المسئلة على  
ما وجد في المختصر المذكور ثم بين ان ما ذكره في خلاف الصحيح لان القرية في التطوع باعتبار هدى ذلك  
الاعتبار متعلق ببلوغه الى الحرم فلا يعتبر الزمان اما دم المقعد والقران يعني اخضا صهما يوم النحر  
واطعموا الباسل الفقير الباسل الذي ناله بوشى شدة في الفقر ثم يقصوا نعمتهم تقاضا  
عبارة من ازالة الحاجة ان يزال وكانت محظورة سبب الاحرام واريد به انما تمنع النذور  
عن الاحرام ومن قال التقض لا ضد من ان شارب وتعليم الاطفار ونفق الابط وحلق العانة و

نحوه

نحوه



والاخذ من الشريعة كان خروج من الاحرام كلما لم يعف فيه الكلام فكله كما لم يعف في مقام  
 كما لا يخفى على ذي الاقدام . ووجه الاستدلال بالآية المذكورة ان الله عز وجل عطف قضاء النكاح على الاكل  
 من جهة الانعام التي خروا وقضاء النكاح بنفس يوم النحر فيكون النحر كذلك وبهذا التفسيرين  
 ما في تقريره ليس من التفسيرين انما هو على قوله وقضاء النكاح بنفس يوم النحر ويرد على الاستدلال  
 المذكور انه لا يلزم من اخفاء قضاء النكاح بنفس يوم النحر فساد الحكم العطفي الواقع بين قضاء  
 النكاح والاكل من جهة الانعام بحالته ثم لعدم الدلالة فيهما على اجتماع المعطوفين في يوم واحد نعم  
 لو كانت العطف بالفاء كانت فيه دلالة على الاجتماع المذكور وبهذا التفسير انما دفع الجواب بان  
 ثم في التفسيرين تحقق بانما خبر ساعة ما جاز النكاح قبل يوم النحر فضاء النكاح بعد ساعة وليس  
 كذلك وذلك ان موجب ثم في التفسيرين كما تحقق بانما خبر ساعة كذلك يتحقق بانما خبر يومه فلا  
 يلزم من جواز النكاح قبل يوم النحر جواز قضاء النكاح قبله فيبقى العطف يتم وهذا من قال في  
 تقرير الاعتراض المذكور ان ثم في التفسيرين كما يكون النكاح قبل يوم النحر وقضاء النكاح فيه ولم يفتقد  
 الجيب فصدق الجواب فلم يأت بما شقي العليل . او يروى الغليل . ومن المتقدمين شريح  
 هذا الكتاب سن قال منا وروى البخاري بسنده الى ابن عمر عن رجل عن رجل عن رجل عن رجل عن رجل  
 قالت يا رسول الله ما شان حلوا بغيره ولم تحلل انت من عمرتك قال اني لبدت راسي و  
 قلت هدي فلا حل حتى غرعتك هذا ايضا ان النحر يخص بيوم النحر ولا يجوز قبله وهذا لان الحلق  
 عن الامام احمد انما يكون في يوم النحر وقوله رسول الله عز وجل موقوف على وجود النحر فاقضى  
 ان لا يجوز النحر قبل يوم النحر وفيه نظر لان جعل الرسول ام احل من الامام موقوف على وجود النحر  
 بجواز توقفه على امر آخر غير فيجوز ان يتحقق جواز النحر قبل يوم النحر ولا يتحقق الحلق عن الامام بالنحر فيه  
 ما عرفت ان توقفه عليه لا يتحقق ذلك ولانه الغير عايد على كل واحد من الدين المذكورين من  
 عن الآخر على سبيل البديل دم نكاح وهذا اصل له التناول فيخص بيوم النحر من قال في  
 بالحرم فقد سهى لان الكلام في اختصاصه بالزمان لا في اختصاصه بالمكان كالانجنية ومن شرا هذا

في بيان

في بيان

في بيان

هذا الكتاب من قال في هذا المقام ولما دم نكحت حبسك انما هو من انك من ذلك انما  
 يكون بعد تمامها وانما يوم النحر فيكون الدم محضاً به ولا دم لم يحب نقصان ولا جناية فيخص بيوم  
 النحر كما انجنية وفيه نظر ومن وجهين الاول ان النكاح يكون عقب الرمي قبل طواف الزيادة فيكون قبل  
 تمام الحج لما مر ان طواف الزيادة من اركانها ومعنى قوله الاول ان يكون النكاح بعد طواف الزيادة و  
 انما ان موجب ذلك التحليل على تقدير تمامه عدم جواز النكاح قبل يوم النحر وما بعده فلا دلالة فيه على عدم  
 جوازه والاختصاص بيوم النحر موقوف على ثبوت هذا لعدم ايضا فقول يكون الدم محضاً به لا يلحق  
 نتيجة لما ذكره ثم ان لم يعف عند تقريره الوجه انما للتحليل في تغييره بغيره لان العتس على الانجنية  
 في كونه دم نكاح وحيث العتس عليها في عدم وجوبه بنقصان ولا جناية لعدم طهور استلزام  
 الاول فالحق ويجوز ذبح بغير الهدايا وما الذود وليست من جنس الهدايا فلا بأس في عدم  
 انتفاها بخلاف الثاني في ما جاز عليه وجا اعتباره المذكور بقوله فان حل من احدعه دم حرم وقدمت  
 فحسب حق ولما ان هذه دماء كفارة فلا يخفى بيوم النحر كاي الكفارات من الصيام والاعمال  
 لانها لا وجبت لغير النقصان كان التحليل بها اولى الظاهر من تركه العاطف انه تعليل للتفرغ للواقع  
 في الكلام السابق لا تعليل آخر لاصل المسئلة والواقع خلافه على انفسه من قال ولان دماء الكفارة  
 اوجبت جبر النقصان وقد حصل النقصان قبل يوم النحر فيكون الجبر قبله ايضا بل التحليل افضل من ذلك  
 النقصان ولا يخفى وجبت على وجه الكفارة فلا يخفى بيوم النحر كاي الكفارات من الصيام  
 والاعمال ثم انه ظهر من تفصيله التفسير في تحرير المصعب الذي ذكره ثانيا واستدل القائل ان  
 على اصل المسئلة بوجه آخر حيث قال وذلك لاطلاق النص بانه ان الله عز وجل قال في جزاء الصيد  
 حكمه ذوى عدل منكم هديا بالغ الكعبة خصه بمكان دون زمان ولا يذهب عليه من له ذرية في الاول  
 انه استدلال لكونه وقت احكامه لا باطلاق النص لعدم التعرض للزمان في النص  
 المذكور اصلا قال ولا يجوز ذبح الهدايا الا في الحرم اي قال المص في المتن على وفق ما قاله الامام في  
 في مختصره ومن وجه عود الغير على الامام المذكور فقد وهم واعلم ان بدنة الذر يجوز ذبحها في غير

في بيان

في بيان



احرم عند ابي خنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف قيا على الهدايا والاكل فيما قوله ثم علمنا ابي العتيق  
وقوله هو هذا بالنع كعبه ولنا ان ايكاب العبد يعتبر بايكاب ابيه وقد اوجبنا على نفسه مطلقا  
المكان نبي على اطلاقه بخلاف الهدي فانه يدل على النفل لمكان الذي ينقل اليه الهدايا بقوله بالي  
الله هو احرم والاية الاولى وردت في دم المتعة والقران والثانية في جوار الصيد دون النذر  
قال في شرح الطحاوي وان ذبح في غير احرم ومصدق بل على الفقهاء جازع نذره في قول ابي  
ومحمد وعند ابي يوسف لا يجوز كذا قيل في بعض المواضع من كلام الاول قوله ولنا ان ايكاب العبد لا  
فان حقه فيه ان يقال ولها ان ايكاب العبد لان الخالف فيمن ائتنا واكنا والاية الاولى  
وردت في دم المتعة والقران فان المورد لا عبرة بخصوصه فلا وجه لتعرض له وكذا الحال في الاكثارة  
وسنتمن قال في تفريل المسئلة المذكورة وتخص الهدايا سوى بدن النذر باحرم حتى لا يجوز الاثنية  
ولم يعيب في قوله سوى بدن النذر لما ثبت عليه فيما سبق من ان دماء النذر ليست حرجا  
الهدي وذلك لان الهدي اسم لما ينقل الى الحرم بقوله بالي الله وكذا لم يعيب من قال في ذبح  
قول المصنف يجوز ذبح بقية الهدايا ويحرم الكفارات والنذور والاحصاء على قوله ولم يرد  
ح الا ح قوله وقال شافعي لا يجوز الا في يوم النحر لان خلافه لا ينظم دم النذر فصار اهلا في كل  
دم هو كفارة فيه نجس وهو ان دم الاحصاء كفارة وقدور وقيد قوله ثم ولا تخلفوا راسكم  
حتى يبلغ الهدي محل ذبحكم المذكور فيه اهالة لا تبطل كذا الصيد فلا وجه لصيرورة ما ذكرنا اهلا في  
كل دم هو كفارة ولان الهدي اسم لما يهدي الى مكان وقد غلب في عرف الشارع على ما ينقل الى  
مكان بقوله بالي الله ولا مكان ورد الشارع بالنقل اليه الا للحرم بالاجماع قال ابيه في الهدايا  
ثم علمنا الى البيت العتيق وحد استدل بالاجماع فالوجه واحد ومن وهم القدر حيث قال بعد استئذان  
بالاية المذكورة ولان الهدي اسم لما يهدي الى مكان فالاضافة ثابتة في مضمونه وهو باحرم بالاجماع  
قدورهم ويجوز الذبح في اي موضع شاؤن احرم ولا يختص بمنا ومن الناس من يقول لا يجوز الا بانبيا  
والصحيح ما قلنا لقوله دم كل ذبة توقف وكل من يذبح وكل الذمة توقف وكل فحاج كذا طريق ومعه رواه

نذر

نذر

نذر

نذر

رواه ابو داود وابن ماجه من حديث جابر وبهذا التفصيل بين ما في قول المصنف قال المصنف شاعها  
منه وفحاج كذا كما ينظر من القصور من جهة تفريل المسئلة وتفريل الحديث والنجاس جوهري في الطريق  
الواسع من اجلين واعلم ان الدماء على اربعة اوجه يختص بالزمان والمكان وهو دم المتعة والقران  
ودم التطوع ايضا منه رواية القدوري ودم الاحصاء عند ما ومنه ما يختص بالمكان دون الزمان  
وهو دم اجنبايات ودم الاحصاء عنده والتطوع في رواية الاصل ومنه ما يختص بالزمان ولا بالمكان  
وهو دم النذور عند ما وعند ابي يوسف دم النذور يمين بالمكان وبهذا التفصيل بين ما  
ما قيل ان الدماء اقسامان ما يختص بالمكان وما يختص بالزمان فقط ويجوز ان يتصدق بها  
بالهدايا لا بوجبة احرم وبعد هذا اي عود الفير على الهدايا المذكورة في الحرم لا حاجة اليها ان يقال اني قد  
ذبحها في الحرم بل لا وجه لرجح علي سكين احرم وغيرهم لقوله ثم فكلوا منها واطعموا البائس  
الفاقر وذلك انه لم يختص بغير دون فقير فاما الصدقة على كل فقير علما بطلاق النفس ولان الصدقة  
قربة معقولة والصدقة على فقير قربة وفي كل مكان على كل فقير فيجوز الصدقة بل على الهدي على فقير  
مكة وغيره بخلاف الذبح فانه لم يشرع قربة الا في مكان مخصوص لم يعيب في قوله لان الصدقة  
قربة معقولة في كل مكان على كل فقير حيث غلط فيه من مقدمين احدهما ان الصدقة قربة معقولة  
والاخرى الصدقة في كل مكان على كل فقير قربة خلافا لشافعي لان القصد والتوسعة لاهل الحرم  
ومن قال على فقره لم يعيب كما لا يخفى ولنا ان الصدقة قربة معقولة لا تحتاج الى ان يكون المحتاج فقيرا  
بغير دون فقره والمصنف لم يحسن في تعقيبه ذكر خلاف شافعي ببيان تعليلنا وقد خالف  
فيه رواية الحسن وقال لا يجب التوسعة بالهدايا اي قال المصنف في لمن على وفق ما قاله الامام  
القدوري في تخضره ومن وعده الفير على الامام المذكور فقه وهم والتعريف بالهدايا ان يذبح  
بها الى عرفات ومن زاد على هذا قوله مع نفسه فقد غفل عن ان الباء في قوله بها انا ومعنى مع  
فلا حاجة الي ذكره بل لا وجه لجمع بينهما والتعريف بمعنى التسمية بالتعريف والاشعار ايضا لا يجب  
ان ينقل الهدايا ودم المصنف هو الاول بدلالة قوله فوسى لا يذبح من يذبح فحاج الى ان يوفى

نذر

نذر

نذر

نذر

نذر

نذر

نذر

نذر

نذر



ولا يعارضه قوله فيكون بناء على التفسير كسابقه في معنى قال ويحتمل ان يراد به ان لا يخرج ذكرنا  
او لا بد لانه قوله في الجواب يكسبنا حاجة الى ان يعرف اي يذهب الى عرفات فيقول ان يراد  
به الاخر يعني ذكرناه انما يابى لانه قوله ولا نسكت فيكون بناء على التفسير واما قلنا ان القول الثاني  
لا يعارض القول الاول لانه نفس في مدلوله وذلك ظاهر فيه والظاهر لا يعارض النسخ كيف  
والتميم كقولنا في باب بالي عرفات فلا بد من اكمال عليه فيقضي بين القولين كما هو الحال في ان  
التعريف بالمعنى الثاني لا يحتاج الى زيادة الابهاء في قوله بالهدى بالجلد بالجلد بالتعريف بالمعنى الاول فمما  
لان الهدى لا يتبين حقه ان يقول ان الهدى يعني النفل الى مكان اذا دخل يصير جميعا في الابهاء وما ذكره  
في عدم الابهاء من التعريف وايضا قوله لا يتقرب بالارادة وما فيه من ان المقصود في العام  
انعام المعنى الثاني من عبارة الهدى بوجه الوجوه وانما انت انعام المعنى الاول منها انما هو تبيينه في  
بالا بناء يناسب المقام دون الدلالة ومن لم يفتن هذه الدقة بدله بالمدلالة حيث قال في ذلك  
ان الهدى لا يدل على كسبل بل على النفل الى الحرم لا يتقرب به فيه ثم انه غير اسلوب التعبد ولم  
يسبب ايضا كما لا يخفى فان عرفته بحدى المتقرب من يسبب في باقي الكلام ما يقتضي التمرين  
فكان حقه التصدير بالواو دون الفاء قال الحكم شهاب الجليل وان عرف بحدى المتقرب من  
وان ترك لم يفرق فليس لا يجزي من يسبب اي يحفظ الى ذلك الوقت فيضطر بالاناب  
انما يذهب ولا يذهب عليك ان يتبين هذا الوجه على توقيت جدي المتقرب يوم النحر ولا دخل فيه كونك  
بخلاف الوجه الثاني فان بناء على كونك مسكنا فالمعنى راعي في تقرير كل منهما مقتضى العام ولم يتعد حد الانابة  
الى الزيادة عن حد الحاجة كما هو شرط البلاغة في الكلام ومن لم يفتن لهذا ذكره في كتابه  
كل من الوجهين حيث قال ولان دم المتقرب منك من يوم النحر فبالا يجزى من يحفظ الى ذلك الوقت  
فيأتي به الى عرفات فيبقى هناك حتى يوهان الليل فيضي الاقتران بان حتى ذهب هو بالبعير بين اليان  
تجربته ما بين ان خاضع الشجر قال الحريري في زرة الغواص في ودام الخواص وايضا في لفظه  
لغفاسي وكاد في جوار ايراد ان ما بعدهما والفاهما معا الا ان المسطوق في القرآن والمقتول من

ووجه

تفسير

تفسير

فصحاء او الى البيان اتفق ان بعد عيسى والفاة باء كما دلي بها كلامه الاحاطة بقوله لا يسلكها  
فصحاء او الى البيان وقد ثبت عليها هذا الاصل حيث قال في ضرام السقط اجمعي على ان لا يدخل على  
خبر ما ان المصدرية تجري على ما يجري على معنى على محل وهذا على طريقة المعارضة على ما ذكرنا في قوله  
لانها لما وجبت لجبر النقصان كان التبجيل بها اولى لارتفاع النقصان به ومن قال انه اشارة  
الى القول المذكور لم يصح في عبارة الاشارة لان ما ذكره موصول الاسم اشارة فليق البسمة  
فعدم التعريف بجدي لكفارت حسن ومن سألهم ان مراده من اختلاف في قوله بخلاف ذلك الكفاية  
ثم اختلف بان يكون المتعلقان في الحكم المذكور في الحسن والتعبد لاختلاف في الجملة بان يكون ما ذكر  
يعني الحسن في احدهما دون الآخر وان لم يعنفه بها ايضا قد تدرج والافضل في البدن الخ اراد  
بالبدن الجوز ولو ذكرنا باسم جنسها كما قلنا لكان اولى والخير الطعن في بحر البعير من باب  
منع ومنه يوم النحر على التعليل كما قال المطرزي في المغرب ولا حاجة الى القول بالتعبد فان ذلك من  
قبيل السببية الى افضل العيلين وقال الجوهري في الصحاح النحر موضع الطلادة من الصدر وهو المنحر  
والمنحر ايضا موضع الذي يخبره الهدى وغيره والخرف في اللب مثل الذبح في الخلق ولا يذهب عليك  
ان عبارة ايضا لم يصح محرمها وفي البقر والغنم الذبح هو بالفتح مصدر ذبح الشاة وبالكسر الذبح  
لقولته فصل لربك واخر تعيل القول والافضل في البدن الخ قال ابن عباس في تفسيره انك  
ومجاهد وعطاء ومعنى واخر النحر البدن متقربا الى مقدمه نحو ما قلنا من نحر الاواني فانك لم يصح  
في قوله قيل في تاويله اجمروا لعرفات لانه من قبيل التفسير لانه من قبيل التاويل ثم ان في العبارة اي نحر  
اجمروا ثم ان دالة الآية على النحر مشروعة في اجمروا واما اولى من الذبح فلا دالة عليه لان الحافظة  
على الفاعلة لا تأني مع تبرع عن المراء بالذبح فلا بد من التعبير عنه بالخرف لا بد منه في اداة ال المعنى  
به معنى زائدا عليه وقال محمد بن ان تدبحوا بقرة كان حجة ان يقول وتذبحوا على الجوز في قوله قوله  
والمراء به التعليل لا في الذبح في البقر وفي دالة ايضا ضعف احتمال ان يكون ذكر الذبح فيه بناء على  
الان شاع الغالب في البقر وقال في حديثه بن عظيم اراد به التعليل لا في الذبح في الغنم والافضل

جواب

جواب



واما جارضة قوله فيكون بناه على التثنية كما سبق الى من قال وتقبل ان يراد به التثنية كما ذكرنا  
 او لا بد لانه قوله فيكون بمسك فيحتاج الى ان يعرف بما يذهب الى عرفات فيقبل ان يراد  
 به الاخر يعني ما ذكرناه ثانيا لا قوله ولا بد لانه مسك فيكون بناه على التثنية كما سبق وان قلنا ان القول الثاني  
 لا يعارض القول الاول لانه نفس في مدلوله وذلك ظاهر فيه وانما ظاهره ان يعارض النفس كيف  
 والتثنية غير محيل في الزمان بل في عرفات فلا بد من محيل عليه توفيقا بين القولين كما هو الحال في ان  
 التعريف بالمعنى الثاني لا يحتاج الى زيادة الابهاء في قوله بالحد ايا بخلاف التعريف بالمعنى الاول فاقابل  
 لان الاله ايا تبنى حقه ان يقول ان الهدي يجرى على النفل الى مكان اذا دخل لصيغة الجمع في الابهاء كما ذكرنا  
 في عدم الابهاء من التعريف وايضا قوله ليتقرب بآرائه ودمه في سببه ثم ان المقصود في الكلام  
 انعام المعنى الثاني من عبارة الهدي بوجه الوجود وانتابت انعام المعنى الاول منها انما هو تهديد بالآفة  
 بالابناء فياسبب الحقام دون الدلالة ومن لم يتفطن لهذه الدقة بدله بالدلالة حيث قال ذلك  
 لان الهدي لا يدل على ذلك بل يدل على النفل الى الحرم ليتقرب به فيه ثم انه غير اسلوب التبعيد ولم  
 يسبق فيه ايضا كما لا يخفى فان عرفته على المتعدي فيس في سابق الكلام ما يتقضى التعريف  
 فكان حقه التصدير بالواو دون الفاء قال الحاكم الشهاب جليل وان عرفته على المتعدي فيس  
 وان ترك لم يفهمه فليس لا يجزي عن مسك اي من يحفظ الى ذلك الوقت فيضطر بالذباب  
 انما يذهب ولا يذهب عليك ان يعني هذا الوجه على توفيق هدي المتعدي يوم النحر ولا دخل فيه كونه  
 بخلاف الوجه الثاني فان بناه على كونه مسك فالمراد في تعريفه كل من مقتضى الكلام ولم يبق حجة الا انه  
 الى الزيادة عن قدر الحاجة كما هو شرط البلاغة في الكلام ومن لم يتفطن لهذا ذكره في كتابه في غير  
 كل من الوجهين حيث قال ولان دم المتعدي من مسك يخص به يوم النحر بما لا يجوز من يحفظ الى ذلك الوقت  
 فيما في بالي عرفات فيجوز هنا في وجهان الاول في عني الاقتران بان حتى ذهب بموعد السفر بين اليان  
 فخر به ما من ان خاصه بالشعر وقال كرمي في ذرة الغواص في ذمام الخواص وايضا في لفظه  
 لفتاعسي وكما في جوار ايراد ان ما بعدهما والعياضها لانه المنطوق به في القرآن والمنقول عن

في قوله  
 في قوله

في قوله

في قوله

ففها او الى بيان الاتباع ان بعد عسي والفا ذو باعد كما دلي منها كلامه الا حاطا بغيره لا يتركها  
 ففها او الى بيان وقد ثبت عليها صحتها لا فاضل حيث قال في ضل السقط اجري على جرحه داخل على  
 خبره فان المصدر بغير مجرى عسي كما يجري عسي مجرى فعل وهذا على طريقة المعارضة على ما ذكرنا يعني قوله  
 لا فاضل لما وجبت لجبر النقصان كان التبعيل بها اولى لارتفاع النقصان به ومن قال ان اشارة  
 الى القول المذكور لم يصح في عبارة الاشارة لان ما ذكره موصول لا اسم اشارة فليقل البسر  
 فعدم التعريف بجدي لكفارت حسن ومن سألهم ان مراده من اختلاف في قوله بخلاف ذلك الكفاية  
 ثم اختلاف بان يكون المتعلقان في الحكم المذكور في الحسن والتبعيل لا اختلاف في الجملة بان يكون ما ذكره  
 بعيدا لحسن في احد ما دون الآخر وان لم ينفذ فيه كما ينفذ في التبعيل والافضل في البدن النحر اراد  
 بالبدن الجزو ولو ذكر ما لم يسم جنسها كما هو حالها كان اولى والنحر الطعن في نحر البعير من باب  
 منع ومنه يوم النحر على التعليق كما قال المطرزي في المغرب ولا حاجة الى القول بالتعليق فان ذلك من  
 قبيل النسبة الى افضل العيلين وقال الجهمي في الصحاح النحر موضع الجلادة من الصدر وهو المنحر  
 والمنحر ايضا موضع الذي يختر فيه الهدي وغيره والخرف في اللب مثل الذبح في الحلق ولا يذهب عليك  
 ان عبارة ايضا لم يصح محتملا وفي البقر والغنم الذبح هو بالفتح مصدر ذبح الشاة وبالكسر الذبح  
 لقوله ثم فصل لربك واخر تعليل لقوله والافضل في البدن النحر قال ابن عباس بنه وان سب ما لك  
 ومجاهد وعطاء ومعنى واخر النحر البدن متفرقا الى السد ثم يخر ما خلا من نحر الملا وتان فالمراد لم يصح  
 في قوله قيل في تاويله اجزوا ما عرفت ان من قيل التفسير لاسبق قبل التاويل ثم ان في العبارة اي اخر  
 اجزوا ثم ان دلالة الآية على النحر مشروعة في اجزوا ثانيا اولى من الذبح فلا دلالة عليه لان المحافظة  
 على الفاصلة لا تجزى عن النحر بل هي المراد بالذبح فلا بد من التعريف عنه بالنحر فلا بد منه في فائدة الال المعنى لا يقيد  
 به معنى زايده عليه وقال الله ان تدبحوا بقرة كان حجة ان يقول وقوله عطف على الجوز في قوله وقوله  
 والمراد بالتعليل لافضل الذبح في البقر وفي دلالة ايضا ضعف الاحتمال ان يكون ذكرا للذبح فيه بناء على  
 ان الشاة الغالب في البقر وقال تو فديناه بذبح عظيم اراد به التعليل لافضل الذبح في الغنم وكما

في قوله  
 في قوله

في قوله







رسول الله صلى الله عليه وسلم ان انعم على عبده واقسم جلودا وجلالها وامره ان لا اعطى الجحيم ارضا وقال نحن  
نعلم من عندنا وفي لفظ وان تصدق بجلودها وجلالها ولم يقل فيه الجحيم تعطينا من عندنا وفي لفظ  
وامره ان يقسم بدينها بجلودها وجلالها وجلودها ما في المسكين ولا يعطى في جوارحها منها  
شيئا قال السر قضي جوارحها بفتح الجيم اسم لحدود وكسرة المصدر وبالضم اسم للمدين والطين  
والعنق وكان الجحيم ارضون ياخذونها في جحيمهم وان استغنى عن ذلك لم يركبها لان في ركبها  
استماتة بها وتقليمها واجب قال الله ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب والتقوى  
يكون التقليم واجبا قيل في الجمل فيه ما روي صاحب السنن بسنده الى جابر بن عبد الله روى  
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ركبها بالمعروف والجهل بالجهل حتى يتجملها فاعلم ان ركبها لا يجوز  
من غير ضرورة لانه قال في الحديث اليها وهونا ولم يروى بوجهه روى في الصحيح ان رسول الله  
صلى الله عليه وسلم قال ركبها ركبها فقال ركبها بدينها قال ركبها بدينها وبك في الثانية وفي الثانية  
بيان ان الرجل كان مضطرا الى الركوب بدليل قوله وبك في الثانية كلفته تسهيل في موضع السحر وفي  
الجامع السريدي في رواية ابنه في الثانية او الرابعة وبك في الثانية كلفته تسهيل في موضع السحر وفي  
ركوبها لا يجوز من غير ضرورة فمن لم يكن تقليم بقوله لانه قال في الحديث اليها وهونا ولم يروى بوجهه روى في الصحيح ان رسول الله  
صلى الله عليه وسلم قال ركبها ركبها فقال ركبها بدينها قال ركبها بدينها وبك في الثانية وفي الثانية  
بيان ان الرجل كان مضطرا الى الركوب بدليل قوله وبك في الثانية كلفته تسهيل في موضع السحر وفي  
الجامع السريدي في رواية ابنه في الثانية او الرابعة وبك في الثانية كلفته تسهيل في موضع السحر وفي  
ركوبها لا يجوز من غير ضرورة فمن لم يكن تقليم بقوله لانه قال في الحديث اليها وهونا ولم يروى بوجهه روى في الصحيح ان رسول الله  
صلى الله عليه وسلم قال ركبها ركبها فقال ركبها بدينها قال ركبها بدينها وبك في الثانية وفي الثانية

تفسير

في الثانية والثالثة وثالثها ان كان عاجزا احتجنا الى ركوبها بدليل ما روي عن انس بن مالك  
انه روى عن رجل يسوق بدينه وقد اجتمع له شئ فقال ركبها قال ركبها فقال ركبها وان كانت  
بدنه رواه احمد والنسائي وقال لا يركب ركوبها من غير ضرورة لاطلاق ما روي عن جابر  
السنن في رواية جابر بن عبد الله روى في الحديث جابر بن عبد الله روى في الحديث جابر بن عبد الله روى في الحديث  
ومعنى يظهر تحذير الخليل من ان يركبها من ذلك ويصدق به على الفقراء دون الاغنياء لان  
جواز الاستماع بها للاغنياء متعلق ببلوغها المحل فلا يصرف الى حاجته نفسه لا يفي في التحليل  
المذكور من التقصير لانه لا يلزم من عدم جواز صرف اللبن المحبوب منها الى حاجته نفسه لان لا يجوز لها  
لعدم انحصار المصروف فيما ذكره فلا بد من بيان عدم صرفه الى الفقراء ايضا حتى يتم التحليل قيل لانه  
جزا الهدي فلا يجوز له ان يستفيع به ولا غيره من فان حليته وانفع به او دفع الى غيره لوجود  
التعدي منه كما لو فعل ذلك بغيره او صوفه وقد ظهر منه انه يجوز دفعه الى الفقراء على تقدير حاجته  
ويستفيعه عن النفع الرقيق بل يقال نفع الماء ونفع البيت بالماء ومنه يستفيعه الناقة بالماء البار  
اي يرضق حتى ينقص كذا يرضق ذلك بها اي كذا يرضق ترك الحليب لبدنه قيل لا يشارة الى  
البين وفيه ان اللبن ذكره في قوله فلا يملكه الاشارة الى ان ذلك بل حقه الاكفا في فقر من الفقير الثاني  
عليه يصدق بقوله او فحمة اما التل فلان من ذوات الاشياء اما القيمة فلان دفع القيمة في حق  
الله تعالى ومن ساق هديا فعلى اي حكم وهو من باب علم والحلاك منها على حصة وقد  
فات فستقط بملكه كالوندر ان يتصدق بعين فملكه يستقط عنه التصديق اعترفت ان لم لا يكون  
كالحقبة الفقيرة فان عينه تنقطع ومع ذلك يجب عليه اعادة افضل الشاة الشاة التي كانت  
لو اشترى غيرها ثم وجب المصالة وجب عليه وبها ولا يخفى في فقره من الركاكة فان حقه ان  
يورد بطريق النقص على تحليل المسئلة المذكورة واجبا لان ذلك فيما وجب الفقير عليه  
على نفسه في كل واحدة من الاثنين بعد ما اشترى بالمال فحقة حتى لو لم يفعل ذلك لا يجب عليه شيء  
بجهد الشري لا لاحتجته وبناء على اعتبار قيد رايد في مادة النقص وهو الايجاب الفقير عليه فحقة

ج

عائدا

كلام

خارج



الشيء والباب بعده عبارة المعنى في كتاب النسخة وهي هذه لأنها واجبة على الغنى ويجب الغنى  
بالشيء بنسبة السفينة وما في فتاوى الامام فان قيل من ان لو اشترى الفقير ثوبا للنجاة فانت  
او باعها لغيره افرى وكذا لو فرقت مخالف ذكره المصنف وكذا لو اقتضت كماله ولا ريب في ذلك  
الامام المذكور على اعتبار الايجاب على نفسه بل ما نواه بقلبه ولا وجه لاعتباره لان مدار الايجاب  
على النية ما لم ينضم اليها الذكر لان لا يوافق الاصل الكلي الذي كسرت عليه سائل العباد وان كان  
عن واجب لم يقل ان كان واجبا لان عينه ليس بواجب تمام الواجب في الذمة على ان يقع عنه  
في التعليل الذي ذكره بقوله لان الواجب باق في ذمته ومن لم يتقبل بحد اقل وان كان  
واجبا اقام غيره مقامه لان الواجب كان في الذمة لان العين فيجب عليه استقامته في ذمته  
وما لم يحصل التقرب بالنسبة لا يوجب قطما في ذمته ولم يدر ان تعليله لا يشغله حتى لا ينظام كما لا يخفى  
على ذوي التفاهم وان اصاب عيب كثير لو قال وكذا ان اصاب عيب كثير لكان ادب كذا  
اراد بالعبء الكثير ما كان مانعا في النسخة ومن المتقدين بشرح الكتاب من قال والعكس  
هو ان يذهب اكثر من ثلث الاذن عند الجبينة وعند ما هو ان يذهب اكثر من نصفها ولا يذهب  
عليك في النسخة المذكور من العقور فان ما ذكره تشييل لعيب الكثير لا تعريف ثم ان في قوله عندنا  
هو ان يذهب اكثر من نصفها ايضا خلا لان ما ذكره احدى الروايتين عنهما قال المصنف في كتاب  
النسخة وقال ابو يوسف فيهما اذا بقي اكثر من النصف اجراه اعتبار الحقيقة على ما تحقق في الصلوة  
وهو اخبار الفقهاء بالديث ثم قال في كونه النصف ما نهارا ولبان عنهما فاجب لغيره عندنا  
علم في المذهب المتخار والقول الظاهر لا تستعمل في الرواية المعارضة بتلك واختلفت الروايات  
هنا عن الجبينة ايضا الا ان المتقول عندنا في الجامع الصغير وهو ظاهر الرواية مكان استحقاق البعير  
المذكور لان المصنف يمثل بعين العيب بالعبء الكثير عبارة التثنية وصنع المصنف كذا لانه  
بتعيينه لذلك الوجه لا يخرج عن ملكه فاذا اوسع فيه في غيره فاذا لم يخرج عن ملكه فلا وجه لقوله  
لان كان عينه الى جهة مطلق فاداني ملكه ثم انه لم يصح في قوله الى جهة فان حق ان يقول عينه جهة

الوجه

الوجه

الوجه

الوجه

بلانه لان تعدية باللام دون الي ثم ان عبارة صبح الواقعة في كلام المصنف لم تقب حجة  
لانها يقال في اعداد الصورة والمواد كالصباغ والبناء وذكره اللام الرابع للامام البيهقي  
وما يناسب المقام عبارة فعل فانها اعم معنى من سائر احواله واذا عطلت البدنة في الطريق لم  
من العطب خبا القرب من الهلاك ولا شرف عليه بدلالة قوله فان كانت تطوعا غير ما اذا لم  
تسخر بعد الهلاك حقيقة وانما امتناع السيد عليه ما نسب لغيره من ان لا يشغل السبب المذكور كما  
توجه من قال من المتقدين بشرح هذا الكتاب اي قريب من العطب حتى ينفذ عليه الموت او اشتغ  
عليها السيد لان النسخة حقيقة الهلاك لا يكون ثم قال ولما حصل ان المراد بالعطب لا حقيقة  
وبالنسبة القرب منه ذكر بيان ما شاع فيه اذ بلغ الحال هذه ولم يصح في تقدير كلامه  
بعبارة احصل كما لا يخفى على المحصل وبما سبق في التعليل التعريف لما قبل هذه المعنى قوله واذا عطلت  
البدنة في الطريق وقع كمرابا قال ولا ومن ساق هذا يعطى بغيره مناشي وهو ان المراد من  
العطب ما كان القرب منه كان حدة ان يقدم قوله غير ما على الترتيب فيقول واذا عطلت البدنة  
غير ما فان كانت تطوعا صنف تعليلها بمرها وضرب بها صفحتها كما وان كانت اجبة اقام  
مقامها وصنع لها ما شاء وذلك لان في تخصيص الذكر لغيره ما شاع في الترتيب بوجه عدم حاجته  
الى النسخة في الشق الآخر ولا وجه له كما لا يخفى وضرب بها صفحتها المراد منه ان يجعل عليها علامة  
يعلم بكنك العلامة الخاصة على نية عليه بقوله وفائدة ذلك ان يعلم الناس انه هدى الى ان  
المعاد انما يقع في بينهم كان ذلك فلهذا اخضع بالذكر بذكره من رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ذكره  
بتمامه ويوافقه ما رواه مسلم واحسن من صفة انه قال كالنسخة من بيت مولا لبدنة ثم يقول  
ان عطل منها شيئا لم يضر عليه مولا غير ما ثم غمس عليها في دماغها ثم اهرق بصفحتها ولا لها  
انت ولا احد من اهل دفعك في بعض نسخ وضرب به بتدبيره في كل الوجوه من عوده على الفصل  
الما تذكير فباستعمال لفظه وانما التاب فباستعمال المراد منه العلامة ومن دهم عوده الى الدقة ثم  
ثم ان كلا الاعتبارين سائغين في ملاحظة القول لانه صحيح والمراد من الفصل فلا يحتاج الى دليل

الوجه

الوجه

الوجه

الوجه

الوجه



في حديث رواه عثمان عن ابي هريرة قال قال النبي صلى الله عليه وسلم ما من رجل منكم الا وله نصيب من الدنيا والنار  
وقال في ذلك الاشارة الى مجموع الصنيع والضرب كان الاشارة في قوله تعالى فانما ينضج ولا يكثر  
بين ذلك الى مجموع الفارض واليكبر وما الاشارة في قوله تعالى انك لم رسول الله يوم ابي مجموع  
الصنيع والضرب وعدم الاكل والاطلاق الام على الجميع المستعمل على الطريق التعليل لان الاكل  
يتناول به يعني ان الهدي فاما تناول باذن من له الخلق والاذن معلوق مشروط بموافقة خالفنا لم  
يبلغ عمل السباح ان يتناول منه وهذا التفسير بين ان ما قوله فيجب ان لا ياكل قبل ان ياكل اصله  
عبارة ينبغي ان لا ينبغي الا ان الصدوق به على الفقهاء افضل من الشافعي لا يجوز ان ياكلها الفقهاء  
من رفقته لا طلاق ما روي عن ناجية الاسلمي وقبيلته ربه بل يتبركها جزر السباح قلنا محمول  
على انها رفقته كما كانوا اغنياً الا ان ياتي ما روي عن عثمان عن ابيه ان صاحب حديثي يوم  
قال كيف اصنع ما عطف من الهدي قال كل بدينه عطف من الهدي فانه ما لم ياكل من الهدي فانه في ذلك  
بين الناس وبينها فلو فخرناه ما كان في الموطأ ذكر مطلق الناس ولم يعرف بين رفقته وبينهم  
والمراد الفقهاء دون الاغنياً بديل ما نحن على محله لك اكن في حديث الترمذي وهذا ما روي  
كانت تطوعا طاهر الا الواحد منها لان كان قارنا والقارن لا يجب عليه اكثر من الواحد فان قيل  
انتم قد استدلتم بكونه مطلقا على جواز اكله دم القرآن فكيف يمكنكم القول بان هذا ما روي كان  
تطوعا قلنا القارن لا يجب عليه اكثر من واحد والباقي تطوع وقد اكل النبي يوم من الكحل ما روي انهم  
امر ان يقطع من كل واحد بصوة فكان فيه دليل على جواز اكله من دم القرآن وعلى جواز اكل الفقراء  
اذا عطف في الطريق من ان يستكره جزر السباح قال عزة في قصيدة المشهورة فسرته جزر  
السباح من بين قلة راسن المعمر جزر السباح العلم الذي اكله لانها تجزؤه بانها جزر  
القصا بجد ينفصل عن مفعول كذا في كشف الكشاف وفي صحاح الجوهري يقال تركوكم جزر السباح  
اذا قتلوه وفي العرب للمطرزى وكان من الجزر والجزر كل شئ سباح المذبح ومنه قوله صاروا جزرا  
للعدو اذا قتلوا وبالمجالة الاختصاص للجزر بالسباح كما هو الظاهر من قولن قال والجزر العلم الذي

والمعنى ان السباح

ياكلها السباح وفيه نوع تقرب حقه التصدير باداة التعليل كما فعل من قال لانه قصد  
التقرب الى الله تعالى فانما تقرب حتى التقرب باداة الدم بعين التقرب بالتقريب على الفقهاء وان  
كانت واجبة اقام غير ما مقامها كان حجة ان يقول كما قال فيما سبق وان كانت من واجب  
تعليله ان يقيم غير ما مقامها وذلك لما ذكرنا تقدم ان الواجب في الذمة فالهذبح في احرام لا يسلط  
فلا جرم يلزم ان يقيم غير ما مقامها ومن زاد على هذا قوله لان النبي قرب لم يجز عن الواجب لم ينج  
بالهالك ماشاء لانها مملوكة لم تقب في خاطبين مقدما للتعليل فان ما ذكره بقوله لان النبي قرب  
الى الهلاك لم يجز عن الواجب من مقدما للتعليل لثبته على الفقه المص حيث قال وصنع بها ما  
لان لم يبق صالحا لاعتنة فكان حجة ان يفرغ من قوله ويعتصم بالهالك ماشاء فيقتدي به على فعل النبي  
وهو مكمل كابر لعلنا هذا صرح في انه لم يخرج بالنية عن ماله فلا وجه لما قدمه ما هو ظاهر في قوله  
بحث لانه التقرب بالهالك على ما بينا فيما سبق وتقدم على التطوع والتعليل بتعين العقادة  
على الهدي لانه دم نسك الغير لكان احسن هدي التطوع وهدي المتعة وهدي القران منفرد من  
الآخرين وفي تعليده اظهره وتفسيره فيليب به الضمير لاربعة فلهذا الهدي ومنهم  
ان ما في الطرفين راجع اليه وما في الوسط راجع الى النسك فقد روي ما في نسك التمتع  
الضامير والاضال حتى الان نظام في المقال والتفريع في قوله فيليب به على مجموع ما تقدم وذلك لان اكلها  
الطاعة للاقتداء به حسن قال البدعي وان تبدوا الصدقات فاعلموا اني قد اكلتها في المحيط يعلم دم الله  
لانهم نسك وعيادة وفيه اظهرها الشفاير واشتهارها فيليب ذلك النسك مع موافقة النسك  
ولا يعلم دم الاحصاء افروده بالذكر وعطف عليه دم الجنايا فالمتبادر منه ان يكون من دماء الجنايا  
ويصنفه تفصيله في التعليل ايضا وليس الامر كذلك فانه دم جناية نفس عليه في المبسوط حيث قال  
ولا دم الاحصاء لان من باب الجنايا لا بالتفصيل قبل وانما التفريق بها والتمسك بها قال النبي  
من احب من هذه القارورات لم يستمر ستر الله ودم الاحصاء بغير لغفان التعليل  
قبل فانه بل هذا لان الاصل في الاحصاء هو واحد وانما ليس من اصل من لا ياتي فالحق بالعدم ولا يخفى

حج

حج

حج







بمنظم الكلام اجماعا عليها على الوجه المذكور حتى لا ينظام وهذا البيان تبين ان قول الشرح هذا  
الكتاب ان كلام المصنف في هذا المقام واضح لا يقبل الشرح لم يكن قابلا بما قصده رحمه الله تعالى  
عرف قدره ولم يعقد طوره وهذا لا يعباده الاشارة الى وجه العتاس المذكور والغرض لانه  
عائدا الى الوقوف وفي بعض النسخ لا يهاب لثابتا اعتبارا بالخبر فلا يمنع عبادة دولها استعارة  
دون معنى التماز وقد شاعت وراحت بحيث لا يثبت بالحققة ثم اشعلت مجازا في معنى الانفراد وان  
لم يكن على غير التماز ونحوه لم ادهمنا فان الوقوف لا يقع عبادة سواه كان بعد ما هو موجود  
او قبله فلا يوجد وجب الاستحسان وجوه في وجه الاستحسان ومنها ما ينبغي فيه من الركاء والسنة  
معنى لانه وجه المذكور في الكتاب ثلثة اعم ما ذكره بقوله انها شهادة قامت على النفي وثانها ما ذكره  
بقوله وعلى انه لا يدخل تحت الحكم والثالث ما ذكره بقوله ولان فيه ملو عامية ومن المصدقين  
هذا الكتاب من قال ولا يستحسن وجب احدهما ان هذه الشهادة قامت على نفي وهو نفي جواز  
الوقوف فلا تقبل والثاني ان الشهادة مقبولة لانها قامت على الاثبات صورة ولكن جهة جازية  
لانه لم يخبر عن الشهادة انهم لم يقفوا في وقته قال هم ان صومكم يوم يصومون وفطركم يوم  
يفطرون وعرضتم يوم يعرفون وانما هم يوم يعرفون اراد بذلك ان وقت الوقوف هو في اليوم  
الذي هو عرفه عنكم وقد وقفوا في ذلك اليوم ولم يدركوا وجوب الوجه الا على اقره جواز الوقوف  
ومعنى الحج فيما اذا وقفوا يوم النحر بلا اشتباه وفيما اذا وقفوا يوم التروية ايضا ولا ينبغي فيه  
فلا بد من تمام ما ذكره من ان يقال وهذا عند الاشتباه لان الاخر ارفع الخطا متعذر وعدم  
امكان التذكر حتى يذبح بالعيد الاول المحذور المذكور او لا وبالعيد المذكور ثانيا في المحذور  
وبهذا التفسير تبين ان من يعرض عن اعتبار العيد الاول حيث قال وهذا عند الاشتباه لان التماز  
عن الخطا متعذر فيسقط التكليف فيجعل وقت الصوم والفطر والا فحى ذلك اليوم الذي يتبعون  
فيه فقه تقرر فظهر ان مرجع ذلك الوجه الى ما ذكره المصنف نيا وعلى وفق ما ذكرنا من اقامه ما في حق من  
للمجامع الصغيرة فيقال بعد ما ذكره في تقرير الوجه ان المعنى في ان الاخر ارفع عن الاشتباه متعذر والله

ب

د

ن

هـ

و

ز

والتي لا تترك غير ممكن فيجعل معناه كذا يكون تليقا باليس في الوسخ بخلاف ما ذاب بين الهم وتعاونهم  
التروية لان قد عصى ان يزول الاشتباه فيمكن للوقوف في اليوم انما شهدا فقامت على النفي  
لان غرضهم نفي حجهم فلا تقبل لان الحج عبادة ولا يدخل تحت الحكم كونهما لا يحجر عليها وبهذا التفسير  
تبين ان المصنف ملط بين الوجهين في التقرير ولكن ما ضبط فيه حيث سلك طريقة التفسير على  
الترتيب ومن المصدقين بشرح هذا الكتاب من قال في تقرير هذا الكلام في هذا المقام لان  
هذه الشهادة قامت على النفي لان المقصود منها نفي حجهم فلا تقبل الاثبات فشرحت الاثبات  
ولانها اقيمت على امر لا يدخل تحت الحكم اي حكم القاضي اذا القاضي لتطعن المنازع فضل الخصومات  
الا لافاضا وانما نزعته فيما نحن فيه فان قلت المراجعة اذا ادعت ان زوجها قال لها انت طالق فليست  
ادعى الزوج انه استثنى بعد ذلك فشهدت اهدان على انه لم يستثنى قبلت وكذلك اذا ادعت  
الزوج قال المسيح من الله وادعى الزوج انه وصل ذلك يقول النصارى قبلت الشهادة على  
لم نقل قول النصارى قبلت الشهادة ثم قامت على امر تدخل تحت القضاء لان مقصودهم اثبات  
الطلاق ولا ذلك ككث ههنا الى هنا كلامه ولم يدرك في الجواب المذكور ارجاع احد وجهي الاستحسان  
الى الاخر لان السؤال واراد على الوجه الاول واجواب عند قدر على الوجه الثاني فالصواب في الجواب  
ان يقال الشهادة ثم قامت لا بابطال الحج وهو امر عدي والعبرة بما عاني دون الصور وقدرته  
المعنى من هذا بقوله لان المقصود نفي حجهم وهو على ما بهت عليه فيسبق تعليل لقوله انها شهادة  
قامت على النفي وقوله والحج لا يدخل تحت الحكم مرتبط بقوله وعلى انه اي انها شهادة قامت على  
لا يدخل تحت الحكم وقوله فلا تقبل نتيجة شتمه تبين الوجهين المكلفين وهذا الوجهان هما  
طريقة واحدة وهي طريقة تكون الشهادة المذكورة غير مقبولة والوجه الثالث لا في ذكر طريقة  
اخرى مستقلة وهي طريقة تكون الشهادة المذكورة مقبولة غير مفيدة ومرة الامام قاضي خان  
ومن هدي هذه من الوجهين في قولهم ولا استحسان وجهان فاما ان الطريقة ثانيا واما من قال  
وجه الاستحسان وجهان احدهما ما روي في الجامع الترمذي عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي قال

المصنف

الحج

حج

عامة



ان استيقوا ان هذا اليوم يوم النحر ولوان مولد الشهور بعد ما ردا الامام شيئا من تقوى  
بقره على ردا عليه لعلنا قبل وقوف الامام يوم ولم يقفوا مع الامام من الغد فقد فاقهم في ذلك  
بقره عليهم حتى قاتلوا في البدر وكذا في الامام الوقوف يعني يسوع في الاجابة ولم يخرجوا  
من وقت قبل بان تشهدا هذان عند الامام كهلان في الحجة فزدها لانه لا علم بالسماء  
فوقب شهدا تمام قوم قبل الامام لم يخرج وقوفهم لان الامام اخر الوقوف بسبب تجوز العلم في الشريعة  
فصار كما لو اقر بالاشتباه فكان عليهم ان يعيدوا الوقوف مع الامام لان يوم النحر صار يوم الحج  
في حق الجماعة ووقت الوقوف لا يجوز ان يختلف فلا يعيدوا بفعلهم منفردين عن الجماعة وفي القصة  
لو شهد عند الامام عدلان او شهد عدول فرائي ان لا يقبل ذلك حتى يراه العامة يعني حتى  
يشهد عنه جماعة كثيرة ومعنى على راي وقفي يوم هو يوم النحر في شهادة الشهود ووقفت  
معهم والشهود اجزاء هم لان هذا امر يختلف فيه الفقهاء وذلك انهم اختلفوا في هل ان في الحجة بعضهم  
ان بمنزلة رمضان فيقبل فيه شهادة عدلين وبعضهم جعلوه بمنزلة هلال شوال فلا تقبل فيه الا شهادة اجمع  
الغظيم بان يزول الاشتباه في يوم عرفة فيعيدوا الوقوف ولكن ان تقول لاجابة الى ما ذكرنا  
لا حاجة له لان معنى قوله بخلاف ما اذا وقفوا يوم التروية اتهم اذا وقفوا في يوم وشهد قوم ولم يقفوا يوم  
التروية لا يجزئهم فزال الاشتباه معروض في معنى قوله بخلاف ما اذا وقفوا يوم التروية فكان حجة  
ان يقول بعد ذلك ان التذكار يمكن بان يقفوا في يوم عرفة والاولى بقوله اكملت كما لا يخفى ولان جواز  
المؤخر له نظير يعني اداء العبادات قبل وقتها لا يبيح اصلا واداءها بعد الوقت يبيح في كل وقت فاعلمنا الوقوف  
بذلك ترفيها على الناس واذا تحقق ان ما وجب بعض وجوه الاستسكان عدم قبول الشهادة المذكورة  
وموجب بعضها بقول جواز الوقوف فحتم الحج يوجد على كمال التقدير من فقد عرف صاحب المصنف عبارة  
اجراهم في جواز الاستسكان بغيره اصابته من بدلها الى عبارة لا تقبل شيئا منهم ثم ان مسئلة هذه الكتب  
جواز الوقوف فحتم الحج واما عدم قبول شهداء علي الوجه المذكور في سائر كتاب الشهادة في حقها  
وهو ان الوقوف في يوم النحر اذا جاز ونحو الحج لا يكون الشهادة المذكورة مفيدة اصلا فاقفوا قولها

٢١

الصوم يوم يصومون والغفر يوم تغفروا والنجي يوم تنفخون وهذا الاشتباه لان الاخر اثنان  
متعدد فيسقط التكلف فيجعل وقت الصوم والغفر والنجي ذلك اليوم الذي يجتمعون فيه والوجه الثاني  
ان هذا الاشتباه ليس بمقبول لغيا بها على النفي لان معناها انهم لم يجزوا ما عندهم الوقوف فلو كانت  
الشهادة ان التذكار ليس يمكن وليس فيه انما يقع الغفلة فلم يحذره حيث لم يبين وطريق  
قبول الشهادة ثم انه خط في التحريم حيث حلت بعض الوجوه الاول بانتهان ما ذكره بقوله لان التذكار  
ليس يمكن من تمام الاول فاقبل ولان فيه ملوحي عاتية هذا طريقه افرى لوجود الاستسكان في ان الشهادة  
مقبولة لكن وقوفهم ايضا مقبول لان هذا النوع من الاشتباه ما يغلب ولا يمكن التورعة فلو لم يكن  
بالجواز والقبول لوقع الناس بالرجوع الى العادة عليهم والخرج بدفعه بالنقض فوجزى كذا  
اي بالوقوف يوم النحر عند الاشتباه فيه تصريح باعتبار قيد في صورة المسئلة لم يذكره المصنف  
وهو كون الوقوف يوم النحر خطأ قال صاحب الذخيرة ذكر ابن سماع في نوادره عن محمد  
في الامام بخلفي ويقف الناس بعد يوم النحر اياه اذا كان ذلك منه خطأ ولو اخطأ وقدم الوقوف  
لغير يوم التروية لم يحرم للناس جميعه وذكر الكوفي في التبيين على الناس حلال في الحجة فاكملوا  
عدد ذي القعدة ثلثين يوما وقفوا في اليوم التاسع من ذي الحجة ثم بين ان اليوم الذي كانوا  
كان اليوم العاشر وقوفهم صحيحا وحبهم ما والعباس ان لا يجوز ان يكونا ههنا كلامه واذا وقعت  
علم ان المسئلة المذكورة في نوادر ابن سماع فقد عرف ان من حكاها الشيخ الامام في حجة  
عن استاذ الشيخ الامام الاجل شمس الدين الحلي في من ان هذه المسئلة ترجع الى الجاهل  
لا بد ان يؤول بالمراد من الاقتصار بالانقضاء في معنى لا يوجد هذه المسئلة في باب التذكار  
محمد وقال في البداية والايح وجزى وقوف الشهود روى في حاشية عن محمد بن يحيى وقوفهم وحجهم ايضا  
وقال في الذخيرة وفي المنقح روى عن عمر بن ابي عمر وعن محمد بن اذ قيل الحاج يريدون مكة فابعدهم  
هلال ذي الحجة فرد الامام شيئا منهم وعد الامام ذوالقعدة ثلثين يوما وقفوا في اليوم التاسع بعرفة  
وهو اليوم العاشر في شهادة الشهود ووقف الشهود كجنتهم تام وهم وغيرهم في الحج سواء وان



ولعل الشك في وقوعه لا وجه لقبول الشهادة والحكم بخلافها وهذا قالوا وينبغي للحاكم ان  
لا يسمع هذه الشهادة أي سواء قامت على النفي فكانت غير قابلة للقبول وقامت على التأكيد  
فكانت صالحة للقبول ويتول بعد جمع الناس لم يفرقوا ومنهم من قال في التعبير عن هذا المعنى  
وينبغي للحاكم ان لا يسمع هذه الشهادة أصلاً ولكن اذا جاءوا بالشهادة بذلك قال لهم  
قد تم جمع الناس بالوقوف في يوم عرفه عندهم وليس في شهادتهم منفعة للناس وانما هي  
اتباع الفتنة وافرج على الناس فانصرفوا ولا حاجة بنا الى هذه الشهادة التي هي  
الفتنة ولا ينبغي ان عبارة كمن لم تصادف محرمنا لان مجتنبهم للشهادة سابق على عدم سماع القاضي  
اياما والظاهر من البقية المذكور كس هذا فكان حقه ان يقول وينبغي للحاكم ان لا يسمع  
هذه الشهادة أصلاً اذا جاءوا بالشهادة بذلك ويتول لهم قد تم جمع الناس لان  
فيها الاتباع الفتنة والفتنة تميم لعن الله من اتبعها أو لا اسكال في صورة هذه  
المسئلة ان يجوز ان يعبروا ذى الحج من يوم الاحد مثلاً ويستول عليهم بالوقوف ثم  
يشهدوا وانهم راوا حلل ذى القعدة ليلة ذلك اليوم فانهم لم يزلوا ان يكونوا  
يوم التروية فمن وعدهم ان هذه الشهادة لا يكون الا بالحلل لم يزلوا له وهو ليلة  
يوم الثلثين بل راي ليلة بعده وكان شهد ذى القعدة تاماً وشهد هذه الشهادة  
لا يقبل لاحتمال كون ذى القعدة سبعة وعشرين فقد وهم فاقبلت في اعتبارهم ذى الحج  
مقدمة نوع اشكال قلنا نعم وقد افصح صاحب البدائع حيث قال في وجه اختلاف المذكور  
بقوله بخلاف اذا وقفوا يوم التروية بالوقوف بعد التأخير بنوا على بطلان ظاهر واجب العمل  
وهو وجوب كمال القعدة اذا كان بالسما علة صدق في الخطأ بخلاف التقديم فانه ينبغي على  
وبطلان صحتها فلم يقدر رايه نظيره اذا اشتبهت القبلة بغيره وصلى الى جهة ثم تبين  
انه اخطأ بجهة القبلة تجازت صلواته ولم يتحرر وصلى ثم تبين انه اخطأ لم يتحرر كما قلنا كذا هي  
وبعد التفصيل تبين ان في صورة هذه المسئلة اشكالاً لكن ناس جهة التي يتوجه من قولهم

كلمة بوجه من وجهين  
الاول ان يكون  
الثاني ان يكون

بوجه

بوجه

صورة المسئلة مسئلة لان هذه الشهادة لا يكون الا بالحلل وكذا اذا شهدوا عرفة  
برؤية الهلال الاشارة الى الشهادة بالوقوف وقوا يوم الخراج كما انه لا ينعى بالشهادة  
كذلك لا ينعى بهذا الشهادة والعشية والعشية من صلوة المغرب الى الغداة ذكره ابو جعفر في العاشية  
وهو الناس بالقيام وانما ذكره المطرزي في المغرب بقوله العشي ما بين زوال الشمس الى غروبها  
والشهادة بان آخر الغار فيها به قول المصنوع ولا يمكنه الوقوف بقية الليل فانه صريح في  
الشهادة كانت بعد الغروب وما ذكره صدر الا فاضل في فخر ام السقط شرح سقط الزند حيث  
قال اول اليوم هو الفجر وبعده الصبح ثم العدة ثم البكرة ثم الفجر ثم الفجر ثم العجوة ثم  
الغداة ثم الرواح ثم المساء ثم العصر ثم الاصيل ثم العشاء الاول ثم العشاء الاخر وذلك  
عند تغيب الشفق انما يوافق ما في الصحاح وانما يكون الشهادة في الطريق قبل ان يلتحقوا  
فغير معتبر في صورة المسئلة ولهذا اسكت عنه المصنف في نطق به في شرح هذا المقام لم يجب  
كما لا يخفى على ذوي الفهم قال في البدائع وقد قال محمد اذا شهد عند الامام شهادته  
يوم عرفة برؤية الهلال فان كان الامام لم يمكنه الوقوف بقية الليل مع الناس واكثرهم لم  
يعمل بتلك الشهادة ووقف من الغد بعد الزوال انهم وان شهدوا عشية عرفة لم يكن لها ثبوت  
على الجماعة الوقوف في الوقت وهو باق على بطلان ما كان منهم شهدوا بعد الوقت وان الامام يمكنه  
الوقوف قبل طلوع الفجر مع الناس واكثرهم بان كان مدرك الوقوف عامية الناس  
الا انه لا يدرى ضعف الناس جاز وقوفه فان لم يقف فانت حجه لانه ترك الوقوف في وقت عليه  
والقدرة عليه الى هناك كما هو من قال في هذا المقام وانما العبرة بقدرة الاكثر لا بقدرة الاقل ولا ينبغي  
ما فيه من اخلل فان حجة ان يقول لا قدرة الكل كما ذكره ذلك الغافل في تصوير تلك المسئلة  
ان الناس وقفوا ثم علموا بعد الوقوف انهم غلطوا في الحس وكان الوقوف يوم التروية فلما  
بناس المقام لان الكلام في ثبوت الوقوف قبل وقته بالشهادة ثم قال الغافل ان علمهم هذا المعنى  
قبل الوقت بحيث يمكن التدارك فالامام يأم الناس بالوقوف وان علم ذلك في وقت يمكن

عامة جارية

عامة جارية

بوجه



تدرك فيها على الدليل الاول وهو ان التدارك ينبغي ان لا يعتبر هذا المعنى وتعال قد تم الخ  
اما بناء على الدليل الثاني وهو ان جواز المقدم لا ينظر له لا يبيع المحج ولم يدرك مقتضى الدليل الثاني عدم الحكم  
بمقتضى جواز الحكم بعدم صحة الفرق بينهما واضح وما في مقتضى الدليل الاول موافق لدون الاول فاقابل  
ثم ان الدليل عدم إمكان التدارك لا إمكان التدارك فلا صحة لقوله وهو إمكان التدارك وايضا  
الدليل الثاني لم يذكره ذلك القائل فلا يناسب بناء كلامه عليه كما لا يخفى لان ما ذكر من جواز المقدم لا ينظر  
منظور فيه فان صلوة العشر يوم عرفه تقدم على وقتها فثبت ان جواز المقدم ايضا لا ينظر في الشرع  
لانا نتول لا يقدم للصلوة المذكورة على وقتها المعين لجواز ادائها فان للعصر وقتان وقت منعه  
وهو في زمان مخصوص ومكان مخصوص بشرائط مخصوصة ووقت هو في زمان مخصوص وسائر الزمان سائر  
الامكانة وفيها اذا لم يوجد تلك الشرائط وقته لم يصح على هذا ان يفتي بحرين في حاله على بهم الظاهر  
والعصر وقت الظاهر باذان وقايتين الى قوله ثم يقيم العصر لان العصر يؤدى قبل وقتها المعلوم فانه  
لو لم يكن لها وقت آخر فخره هو كما صدقتمها بالمعهود لما في التقدير من ف المنة لدلالة  
بحسب المفهوم وهو معتبر في الروايات بخلاف على ان لها وقتا غير مرسوم هو واداه في الواقع في المثال  
المذكور التقدم على وقتها المرسوم ولا التقدم على وقتها مطلقا وانما ما قيل على الثاني دون الاول  
كما لا يخفى ولعدم الوقوف على هذا التفصيل قيل في جوابه ذلك ثبت على خلاف القياس في الغرض فلا يثبت  
عليه غيره ولا يذهب عليك ان في الجواب المذكور عدم الاعتداد بكن الصواب لا فيمن الاعتراف  
بوجود النظر لجواز المقدم في الشرع وان كان ثابتا على خلاف القياس فيحتاج الى تخصيص الجواز  
المذكور بان لا يكون على خلاف القياس والى بيان الجواز لم يثبت فيما نحن فيه على خلاف القياس  
ولا تعرض لواحد منهما لانه كلامه ولا في كلامه غيره قال من في اليوم الثاني اي قال المص في المتن  
على وفق ما ذكره محمد في الجاسع الصغير لا محذور ولا يذهب عليك ان حق هذه المسئلة ان  
في باب الجنايات فتقرب المسئلة القائل من ترك على احد الجنايات الثلث فطيلة الصدقة ولم يرم ولم يرد  
من المتصدين لشرح هذا الكتاب من قال يخفى التي لم يصب الحيف ثم جاء بعيد الرى في يومه فافترضا

في

في

على رى التي تركها اجزاء لانه انى باصل الرى في وقتها وانما ترك المسنون من الترتيب ذلك لا يجب  
عليه شيئا وان اعادة اجزائه لانه في نفس ما في من مراعاة الترتيب ولا يخفى ان الشرع لم يكره  
ليس على في الشرع ثم ان لم يعب في عبارة بعيدا فلا اعادة في هذه الاقتصار على التي تركها الطواف  
في الصورة الاخرى ما هو الانسان دون الثلث في المصير في التعليل الجاسع الثاني دون الاول فاقابل  
ومن زاد على ذكره يعني رى رجل في اليوم الثاني ابحر في الوصل وانما لم يرم في الاول فما يستغنى  
في ذلك اليوم فالحكم ما ذكره في التي ينبغي عجات كما لا يخفى على ذوي الالباب لانما تذكر المبرك  
في وقتها وانما ترك الترتيب وترك لا يجب البغض حتى يحتاج الى الجار لا بد منه ومن قال في ترك  
الترتيب لا يغيره لان ترك السنة لا يخرج من ضرره والذي ذكره هنا نظير ما سبق من ان الطواف اذا قيل  
الحظيم في طوافه لا ينبغي له ذلك فان طاف الحظيم وحده اجزاه وان عاد الطواف مكررا كان حسنا  
فان عاد الطواف على الحظيم وحده اجزاه لم يعب في عبارة اعادة لان لم يطوف قبل ان يركب فيكون طواف  
هذا اعادة له وقال الثاني لا يجوز له ان يركب في غلب على ما ثبت عليه بما سبق في الشرع  
مرتب بفعل النبي ثم وضعه ثم بيان لمجمل الكتاب فاذا ترك الترتيب بطل كما لو سعى قبل الطواف او  
طاف قبل الوقت او بدا بالمرحلة قبل الصلوة ومن قدره بعد من شرع ما ذكر على قوله وقال في  
عليه عادة الكل يحصل الترتيب كما اذا سعى ثم طاف او بدا بالمرحلة قبل الصلوة فقد قصر كما لا يخفى وانما  
قال في غير تعليقه لانه شرع مرتبا ترتيبا حاربه اتالي كالجز من الاول بدليل انه اذا ترك الكل  
يجب دم واحد فلا يجوز التعريف فيما بينها فنصار ترك الترتيب فيها التقديم السعي على الطواف او الترتيب  
بالمرحلة قبل الصلوة بخلاف الصلوات فان كل واحد منها مقربة مقصودة بذاتها فلا يكون الترتيب فيها  
واجبا لم يعب في قوله صار به الثاني كالجز من الاول فان صوابه صار به الثاني كالجز من الثلث وهذا  
ينظم قوله بدليل انه اذا ترك الكل يجب دم واحد لا بما ذكره كما لا يخفى ثم ان لم يعب في قوله فلا يجوز الترتيب  
فيما بينها الا لانما في جواز التعريف فيما بينها حتى لو ترك الثالثة ثم رماها في يومه اجزاه فلا خلاف  
فكان لم يفرق بين التعريف وكل الترتيب والفرق واضح اعلم ان احبا بنا قالوا ان الترتيب في

في

في

في

في

في



في قضاء الغوات ولم يقولوا به لنا وآل في قال بكنس هذا من قال ان اجابنا وان في  
كلهم علموا ما قالوا في اشتراط ترتيب الغوات في الصلوة فان الترتيب عندنا في الصلوة  
شروطا فلا وجهنا على العكس فكل احوال الى السعي والى في قول الصلوة اهل واحد منها  
معصودة بنفها فلا يكون تبعا لغيرها واما ما جزم اليوم كلها فاحدة بديل ان يجب هم واحد ترك  
الكل علم ان اجزءه الاخره مرتبة على الاولى بالضرورة القول بالانحاط وعلمنا ما قالوا اجزءه معصودة  
لان كل واحد منها متعلقة ببقية على حد والبقية في باب الحج فكان ما شنع فيه اصلا ايضا  
بتعلق جوارها البعض البعض لا يرى ان لا لوا على الترتيب كان موديا لافاضيا واما في الصلوة فقد جاز  
بان يلى من غير رعاية الترتيب صلوة قبل غيرها فتعلق جوارها البعض البعض لم يصح في قوله ان اجابا  
والى في كلهم علموا ما قالوا في اشتراط ترتيب الغوات في الصلوة لان كل من الترتيب  
ما كس فعل نفسه بكنس قول الله على يمينك عليه فيما سبق نعم قال كل منها خلاف  
ما قاله فلا تلم بغيره من الخلاف العكس والفرق واضح ثم ان قوله علم ان اجزءه الاخره مرتبة  
على الاولى بالضرورة القول بالانحاط منظورة لان القول بالانحاط في الحكم لا يستلزم وجوب  
الترتيب الخصوص فلا يستدل بالاول على الثاني في غير علم ان التعليل الذي ذكره بقوله لان  
كل واحدة منها متعلقة ببقية على حدة الى قوله فلا يتعلق جوارها البعض البعض متوض بتعلق جوار الوتر  
والطواف على الاحرام مع ان كل واحد منها متعلق ببقية على حدة كالجزم في التعليل ما ذكره  
المص من ان كل واحدة منها بعبادة معصودة بنفها فلا يتعلق جوارها بتقديم البعض على البعض كما  
الصل في العبادة المقصودة بذواتها ثم ان وجه التقدير الذي ذكره بقوله لا يرى ان اجزءه الاخره مرتبة  
الترتيب كان موديا لافاضيا غير مرتبة كما لا يخفى ومن قال في شرح قوله ان يرى كل اجزءه مرتبة  
بغيرها لا يتعلق لها بغيرها ولا لغيرها بما فيها فداي بالاجابة اليه في المقام وهو ما في الكلام كما لا يخفى  
على ذوي الافهام فلا يتعلق لجوار بتقديم البعض على البعض بغيره على حاله كل منها في كونها عبادة  
ثم ان هذا هو الال فلا يجوز العود عنه الا اذا وجد الدليل في خصوصه كما في قضاء الغوات لا على سائر

ج

في جوار الوتر

في جوار الوتر

في الترتيب كما سبق لي وعلم من قال فلا يتعلق جوارها بغيرها لا في هذا هو الال في الترتيب  
المرتبة الرب ولو لا ورود النص في قضاء الغوات بالرب فلما لا يلزم فيها ايضا فان  
قوله بخلاف السعي لانه تابع للطواف لانه دون من صح في ذكرناه فان حقه على ما ذكره الاكتفاء  
بالتعليل الثاني لعدم الحاجة الى التعليل الاول كما لا يخفى واما قال السعي دون الطواف لانه واجب  
والطواف لما فرض كطواف الزيارة او من جنبه كطواف المقدم وطواف الصدر وما  
من جنبه من غير ان يكون اعلى مرتبة مما ليس من جنبه وان كان الاول سنة والثاني واجبا  
وبالسن من جنس الغرض لكونه دون ما هو من جنبه كان صالحا لان يكون تبعا له ومن هنا  
اتضح وجه اصابه لكل من ادعى التعليل محترفا لم يحسن في خلاف السعي لانه تابع للطواف  
وهو دون فلا يتبعه قبل وجود الال حيث ترك اداء التعليل في التامين وقد عرفت ان حقه ايضا  
التصديق بما والمروءة عرفت من هنا السعي بالنص اراد بالنص قول النبي يوم ابدا بما بدأ الله به  
بعبادة الامر لا قوله يوم ابدا بما بدأ الله به كما توهم من قال بخلاف السعي لانه شرع تبعا للطواف لانه ذو  
لا نفصا لمن البت ولكن من جنبه فيها حقيقة السببية بخلاف البداية بالمره لا يجعل البداية  
في السعي ما كان المستثنى فيه لان النبي يوم لما صعد الصفا قال ابدا بما بدأ الله به فبدأ بالصفا فامر بغير  
البداية بالمره لهذا لان الامر يدل على الوجوب بخلاف قوله فانه غاية ما دل عليه هو السنة فان  
الترتيب الواقع في فعله محمول عليها ثم انه لم يصح في تعليل كون السعي دون الطواف بقوله لا  
من البت ولكن من جنبه لعدم الدلالة فيما ذكره على كون السعي دون الطواف بل يقول ان لا قوله  
ولكن من جنبه اي ولكن السعي من جنبه الطواف على خلاف الذي لان حكم الجنبات في السنة  
في المنزلة وهذه الدلالة لا تبطل بكونه استدراكا من قوله لانه دون لانه لا نفصا لمن البت  
ثم قال ذلك القائل ولا يقال كل صلوة معصودة بنفها ايضا لا يتعلق جوارها بغيرها ومع هذا  
وجب الترتيب عندكم لاننا نقول ثبت في كتابنا حديث وهو قوله يوم من نام عن صلوة او نسيها  
فصلما اذا ذكرها فان ذلك وقت ولم يعيب في جواب عما ذكره اذ لا دلالة في الحديث المذكور

ج

ج

ج

ج

ج

ج



في قضاء الغوات ولم يقولوا به لنا والشيخ قال يحس هذا من قال ان اجابنا والشيخ  
 كلاما عكسا ما قالوا في اشتراط ترتيب الغوات في الصلوة فان الترتيب عندنا في الصلوة  
 شرط خلافه وهذا على الكس كل حاج الى الصلوة والشيخ في القول بالصلوة اطلاق وجوبها  
 معصودة بنفها فلا تكون تبعا لغيرها كما جرت اجرة واحدة بربيل لا يجب م واحد برك  
 الكل علم ان اجرة الاخرة مرتبة على الاولى بالضرورة القول بالاجرة وعلما وانا قالوا اجرة معصودة  
 لان كل واحدة منها متعلقة ببقية على حد البقعة في باب الحج مكان ما شنع فيه اصلا ايضا فلا  
 يتعلق جواز البعض بالباقي بل لواء على الترتيب كان مؤديا لما فاضيا واما في الصلوة فالتقسيم  
 بان كل من غير رعاية الترتيب صلوة قبل قتها فتعلق جواز بعضها البعض لم يصح في قوله ان اجابنا  
 والشيخ في كلامهم عكسا ما قالوا في اشتراط ترتيب الغوات في الصلوة لان كل من الترتيب  
 ما عكس فعل نفسه بل عكس قول الآخر على ما هناك عليه مما سبق نعم قال كل منها هذا خلاف  
 ما قاله فكل واحد لم يفرق بين الخلاف والعكس والفرق واضح نعم ان قوله علم ان اجرة الاخرة مرتبة  
 على الاولى بالضرورة القول بالاجرة منظور فيه لان القول بالاجرة في الحكم لا يستلزم وجوب  
 الترتيب الخصوص فلا يستدل بالاول على الثاني غير مستقيم ان التعليل الذي ذكره بقوله لان  
 كل واحدة منها متعلقة ببقية على حدة الى قوله فلا يتعلق جواز البعض ببعض متوقف بتعلق جواز كل واحد  
 والظروف على الاحرام مع كل واحد منها متعلق ببقية على حدة كالجملات فالصواب في التعليل ما ذكره  
 المحقق من ان كل واحدة منها عبادات معصودة بنفها فلا يتعلق جوازها بتقديم البعض على البعض كما  
 الاصل في العبادات المقصودة بذواتها ثم ان وجه التقدير الذي ذكره بقوله لا يري بان لواء على  
 الترتيب كان مؤديا لما فاضيا غير متبر كما لا يخفى ومن قال في شرح قوله ان رتبة اجرة قرب معصودة  
 بنفسها لا يتعلق لها بغيرها ولا لغيرها بما فيها فذلك على ما لا حاجة اليه في المقام وهو ان الكلام كما لا يخفى  
 على ذوي الاقدام فلا يتعلق الجواز بتقديم البعض على البعض تفريع على صحة كل منهما في كونها عبادات  
 نعم ان هذا هو الاصل فلا يجوز العدول عنه الا اذا وجد الدليل في خصوصه كما في قضاء الغوات لا على ما

حج

حج

حج

في الترتيب كما سبق لي وحسب من قال فلا يتعلق جواز رتبة ما يري الا في هذا هو الاصل في الغوات  
 المتأدية للرب ولو لا ورود النص في قضاء الغوات بالرب فلا يلزم فيها ايضا فان  
 قوله بخلاف السعي لانه تابع للطواف لانه دون حرج فيما ذكرناه فان حقه على ما ذكره الاكتفاء  
 بالتعليل الثاني لعدم الحاجة الى التعليل الاول كما لا يخفى واما قال ان السعي دون الطواف لانه واجب  
 والطواف لما فرض كطواف الزيارة او من جنبه كطواف القدوم وطواف الصدر وما  
 من جنبه الفرض كون اعطى رتبة مما ليس من جنبه وان كان الاول سنة واما ما  
 وما ليس من جنبه الفرض لكونه دون ما هو من جنبه كان صالحا لان يكون سجدة ومن هنا  
 اتضح وجه اصابه كل من اداني التعليل محتمل من حرج من قال بخلاف السعي لانه تابع للطواف  
 وهو دون طوافه قبل وجود الاصل حيث ترك اداء التعليل في المقامين وقد عرفت ان حقه ايضا  
 التقدير بها والمروءة عرفت من ان السعي بالنسبة اراد بالنسبة قول النبي عم ابدا بعبادة الله  
 بعبادة الامر لا قوله عم بندا بعبادة الله كما توهم من قال بخلاف السعي لانه شرع تبعا للطواف لانه دون  
 لانفساله من البيت ولكنه من جنبه فيها حقيقة السببية وبخلاف البداية بالمرءة لانه جعل المبدأ  
 في السعي ما كان المستوي فيه لان النبي عم لما سجد الصفا قال بندا بعبادة الله بندا بعبادة الله بعبادة الله  
 البداية بالمرءة لهذا لان الامر يدل على الوجوب بخلاف قوله فان غاية ما دل عليه هو السببية  
 لترتيب الواقع في فعله عم محمول عليه ان لم يصيب في تعليل كون السعي دون الطواف بقوله لان  
 من البيت ولكنه من جنبه لعدم الدلالة فيما ذكره على كون السعي دون الطواف بل قوله لان قوله  
 ولكنه من جنبه اي ولكن السعي من جنبه الطواف على خلاف الذي لان الحكم للجانب الثاني  
 في المسئلة وهذه الدلالة لا تبطل بكونه استدراكا من قوله لانه دون ما نحن قوله لانفساله من البيت  
 ثم قال ذلك القائل والواقع كل صلوة معصودة بنفها ايضا لا يتعلق بجواز ما يغيرها ومع هذا  
 وجب الترتيب عندهم لاننا نقول ثبت ذلك بالحدوث وهو قوله عم من نام عن صلوة او سجد  
 فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقت ولم يصيب في الجواب عما ذكره اذ الدلالة في الحديث المذكور

حج

حج

حج

حج

حج

حج



على وجوب الترتيب قضاء الفواتي ذلك ظاهر ومن هنا ظهر انه لم يجب ايضا من قال ولو لا ورود  
النص في قضاء الفواتي لكان ترتيب لان مراده من النص الخبر المذكور فالصواب في الجواب ان يقال  
ان النبي لم يقض امره في تمام البيان ولو جاز القضاء بدون الترتيب لكان قضاء او قولا ثم ان  
هذا القائل قال في الجواب عن قول الخالف ان ربي الجار قرية واحدة بدليل لزوم دم واحد في تركها  
كأنها قلنا اما فيما في ما كن تحتلف ظاهرة في التعدد فيجب البقاء معه حتى يوجب الخروج عنه وجوبه في كل  
الاعمال لا يوجب بل على اولى بالتعد من الاستيعاب المتعددة من الطواف لانها تمام في محل واحد  
اتحاد الدم ليس للوحدة الحقيقة شرعا بل ثبت مع التعدد عند اتحاد الجنس في الجنايات  
وفضلها على ما عرف في شرب الخمر وري غير المحصر ارا اذا ثبت كمالها لم يوجب واحد فكذا الدم في  
موجب جنابة ولو لم يعتبر ما واحدة في جنح حكم لا يلزم اعتبار ما كذلك في كل حكم مع قيام  
التعدد والاحتياج بل في خصوص ذلك المحل مع ان المعقول في فعل اعتبار ما واحدة وهو موضوع اجنبية  
الحكم بداهة فضلا وهو مستغن في الترتيب لا يكفي في تحريره الكلام من الغتور وتقرير المرام من القصد  
ومن عبارة الكليمة التي لا ينبغي ركاكتها فيجب البقاء معه وكان حجة ان يقول يجب لاجل تعدد ذلك الظاهر  
حتى يوجد العجب لترك العمل به ومنها قوله واتحاد الدم ليس للوحدة الحقيقة شرعا فان الجميع من الجنين  
المذكورين في غاية الركاكة لان ما يكون شرعا لا يكون حقيقة بل يكون حكمية فكان حجة ان يقول اتحاد الدم  
ليس للوحدة شرعا ومنها قوله ولو لم يعتبر ما واحدة في جنح حكم لا يلزم اعتبار ما كذلك في  
حق كل حكم مع قيام التعدد الحقيقي فانه لا يتقدم مع بقاء كلامه لانه وصف في الوحدة بالحققة  
اضحى ساعن كونها حكمية ولا ينبغي ما ينبغي من التداخل بين ثم ان ما ذكره بقوله مع ان المعقول في فعل  
اعتبار ما واحدة الى آخره خارج عن سنن المعقول لان الترتيب ليس في فعل آخر في محل واحد  
ذلك المعنى بل في قول فلا بد من اعتبار الترتيب فحده الغيبة لا يجدي نفعا في دفع ما ذكره انما انما يقع  
فيه ما تقدم فلا بد من المعيل ليه بالافرة ومن جعل على ان يوجب شيئا ايا وجب ذلك على  
بالنذر ومن قال في شربه اى ومن نذر ان يوجب شيئا وجب عليه لم يجب لعدم التوافق بين الشرع

فقه

دور

كما لا ينبغي فانه لا نركب حتى يطوف الزبارة فان الاحرام ينتهي به فلا بد من المشي اليه وطواف الصدر  
للتوديع وليس بان يوجب الحج لا يجب عن من لا يودع هذا رواية اجماع الصغير ولم يذكر في رواية  
في خبره من كسبه من ابن سبته في المشي فاختلف المشايخ في عيني ما يفي ببيان ما ذن الله وفي ذلك  
حتى في خبر محمد في الاصل بين الركوب المشي من قال في شرح هذا المقام من ان ركوب المشي في  
لم يجب في سبيل الواو او كما لا ينبغي وروى عن ابن جهم انه ذكر المشي في فيكون الركوب افضل وان  
ولهذا لو اوصى بان يجمع بينهما يوجب ما يوجب بعض الامور للفقهاء لوجب ما يشاء ويكون المجمع  
كذلك قيل وفي الواقعات المصدر لا يوجب لان الحج المعروف بالزاد والراطة فانصرف الوصية اليه  
والحج راكبا افضل من الحج ماشيا لان المشي يجهل لان سببه ينفذ والامان ان يأنف في آخر  
وقال في منية المفتي وعليه الفتوى وسياق ما يتعلق بهذا المقام من الكلام باذن ذلك العلماء  
وقال الفقهاء بوجوه المذهب في انما يطلق الركوب ذكاته المسافة بغيره بحيث لا تبلغ اربعة اشقة  
عظيمة وهذه الاشارة الى الوجوب الاشارة بقوله هذا الى عبارة لا يركب الواقعة في رواية الجاهل  
الصغير الى الرواية المذكورة كما تراه من قال في رواية اجماع الصغير اشار الى وجوب المشي ووجه  
الاشارة فيما ذكره الى وجوب الركوب انه اخبر عنه بصيغة النفي والظاهر منه عدم المشروعية  
ثم انه اكد بان فانه دفع احتمال الانصراف عن الظاهر واما وجه ما في رواية الاصل من التحريم فان  
الركوب افضل على ما ذكره سابقا كونه ورد النص في فضيلة الحج ماشيا فله بكل خطوة حسنة  
من حسنات الحرام فكل حسنة حسنة قال كل حسنة سبع مائة فكان في كل خطوة حسنة  
التي لا يسأل بها النص لاجل ما في القتل اذا جاهره سطل به مقتل ثم ان المشي عزية والركوب خصية  
دفع الحج على المشي لانه يوجب عن عقبة بن عامر الجهلي ان اخاه نذر ان الحج ماشيا  
له رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نذر حتى يركب يتدبر ركوبها شاة وقد تفرغ  
موضوعا للاخذ بالعمرة اولى وافضل وهذا التفضيل ثبت بان التحريم ليس للشارع من وجوب التفضيل  
بل لان الفضل في اعماله لا ينافي في جوار العمل بالآخر بل تفرده يكون الركوب ماشيا افضل في ثبوت

مجمع

مجمع

مجمع

مجمع



اختير عبارة كمن في قوله كمن وروى النص بالنسب المقام كما لا يخفى على من لا فهم قال قلت  
نعم على تقدير التقديم على الوجه المذكور انما لا وجه لها لكن في اصل القول المتقول ما يصحها حيث قال لان  
الجمع ما يشايرهم وراكبا افضل فان قوله ولكنه استدل من قوله كمن قلت فاللام ح شفع  
لان قوله وراكبا افضل قد دل على ثبوت الفضيلة في الجمع ما يشايرهم وراكبا لا يجمع الجمع في قوله ما  
يكفه وقوله وراكبا افضل تدفع ظاهر ولهذا ذكرنا القيد الاول فقلنا نعم ان ذكر الهمزة المروية عن ابن جنيته  
في الجمع ما يشايرهم على إطلاقها بل هي عند اجمع من الصوم المشي فان اذا فعل ذلك فاعلم  
فما دل والجمل ان ينفذ في طريق الجمع من الناطقين في هذا المقام من زاد على ما ذكر قوله ولا اذا  
جمع بينهما لا يمكن ان يعين غيره بوسط الاعمال بل يستعين في القيام بجوابي من غير الممين  
اخره افضل من المستبين بغيره فاذا لم يفعل كذلك فالمشي هو الافضل ولا يذهب عليك  
ان ما ذكره لا يصلح وجه الكراهة في الجمع ما يشايرهم لان موجب ان يكون اجمع راكبا افضل من اجمع  
ما يشايرهم في حق الصائم والمغضول بالترتيب ان يكون مكروما وهو الاصل اي بايقينه العباس  
ومن قال في المواضع المتقابلة قد سمي كمالا لانه التزم العتبة بعبدة الكمال وهو اجمع ما يشايرهم  
برسل ما روي عن ابن عباس فان قال بعد ما كف بغيره ما سفت على شئ الناس في على ان اجمع ما يشايرهم  
فان الله قد قدم المشاة فقال يا توك رجلا ولا وحي كل ضامه وقال النبي وم من حج ما يشايرهم لكل خطوة  
حسنه من شتا اجمع الحديث وعن الحسن بن علي بن فضال كان عيشي في حجة والجنة معا والى  
جنته وهذا لانه اقرب الى التواضع والتذلل ولان الاجر على قدر التعب والتعب اجمع ما يشايرهم اكثر  
ومن المتقدمين من شرح هذا الكتاب فقال وقال بعضهم في شرحه اجمع ما يشايرهم واكمل قوله وادان  
في الحسن اجمع ما يشايرهم لا وحي كل ضامه لانه قد قدم المشاة قلت فاللام العدم لان الواو المطلقة اجمع  
وليس مستلما التقديم كمن لانه ان التقديم في الذكر يدل على فضلية المقدم الا يري ان قوله تدور الذي  
حكمتكم فكتم كافر وشكم مؤمن ولا انجاه لما اوردته لان مراد ذلك البعض من التقديم التقديم  
في الذكر وهو لا يقبل المنع كيف وهو محسوس نعم انه لا انظام لقوله لان الواو المطلقة

في الجمع ما يشايرهم

في الجمع ما يشايرهم

في الجمع ما يشايرهم

الجمع على هذا التقديم على تقدير ان يراد بالتقديم التقديم في الذكر بقوله لانه العدم وذلك  
وان اراد به التقديم الذي يدل عليه الكلام فلا انظام له لقوله وليس مستلما التقديم كمن لانه  
ان التقديم في الذكر يدل على فضلية المقدم لانه خرج في ان سابق الكلام في التقديم في الذكر ثم  
ان هذا المنع ايضا غير مقبول لما استظهرنا من ان البداهة آية تدل على زيادة العناية وقد  
قالوا ان التقديم والتأخير لا يكونان بسلامة الامر قال شمس الائمة الحسيني في  
اصوله ولهذا يادى ولان البداهة تدل على زيادة العناية قال علماءنا في وجوب بقرب السبع الثلث  
لها فانه يبدأ بما بدأ به الموصي في الاستفهام في صفة المزموم لان البداهة تدل على زيادة اهتمام  
واذا نظرنا ان التقديم في الذكر لا يكون بلا باعث آخر غير التشرية والتفصيل كالمشي من زيدتين  
احمل عليه ولعمدة البيان العاقل يتبين ما في تقريره الا يري الى قوله من انحل الفاضل فان قلت  
ما وجه تقديم الكافر على الكافر على المؤمنين في الآية المذكورة قلت وجهه الرعاية لا يقضيه المقام وذكر  
ان المعنى فكتم كافر بالخلق وشكم مؤمن به والمقام مقام استبعاد الاختلاف في ذلك فكان  
المناسب تقديم ما قدم ايضا آية الآية المذكورة من قوله تدور والى علمهم بايكون بصير ظاهر  
في الوعد والتهديد في مثل ذلك المقام حتى التقديم لمن هو احق بالوعيد ويشبه هذا التقديم  
الحسين على الشريف في مقام الابتدال كما في قوله كل باب من بطر الاجل اخبره ولا اذ  
وتدنيه وجمع التقديم على وجه الاستقصاء في بعض تعليقاتنا من رام الوقوف على التفصيل  
لنظير ما في سلك المطالعة فلهذا سلك الصفة اعترض هنا بان النذر لا يقع الا بالانظر في المشقة  
الواجبة وليس في الخفي للمشقة نظيرها وارجع عندنا ان النذر شرطه ما ذكره  
ما قرره كتاب الصوم وكمن لانه عدم نظير المشي في الواجب فان لكل الفقه الذي لا يملك الزاد  
والراحلة واكنه المشي الى غير ما يجب عليه في حقه المشي الى غير ما ومن قال في تقرير  
ما ذكر من السؤال والجواب لا يقال للمشقة ليس بغيره فكيف يصح النذر به لاننا نقول الكلام  
لنا في بحر المشي بل كالمسا في شئ خارج وهو قرينة ما روي في الحديث يعني قول النبي من حج ما يشايرهم

في الجمع ما يشايرهم



كتبه بكل خطوة الخ لم يصيب في زعمه كما هو الظاهر من تقريره السؤال الجواب ان هذا  
النذر على كون المنذورين جنس مطلق للقرنة وقد ثبتت فيما سبق على ان شرط صحة هوان يكون  
من جنس المشرك واما الواجبية ولا يكون من جنس القرابات المطلقة ومنهم من زعم  
بعد تقرير الجواب المذكور وابدل السنة وبني روي عن عقبه بن عامر الجعفي رضى الله عنه  
البنو هم وقال رسول الله ان اخي نذرت ان يحج بك شربة ماء فاني فقال ان الله لغني عن  
تعذيب خنك فلتترك ولتدع كركوبها شاة وفي بعضها وليرد ما فلو لم يجب الحج لما شاة  
لما اوجب الكفارة بالركوب وفيه ان الكلام في تطبيق جواب المسئلة وهو صحة النذر المذكور  
على تاقدهم المنزورة لا في تحريم الجواب والحدس المذكور انما يؤيد الجواب ولا يجدي نفعا في تطبيقه  
على القاعدة فلو وجه لذكره تاييدا للجواب كما لا يخفى على ذوي الابصار بغير ههنا شئ لا بد من التمسك  
عليه وهوان المراد من الشئ ههنا قطع المسافر رجلا للوصول الى المقصد فالمراد ان  
حول البيت ليس منه فلم يصيب من زعم ان نفس الطواف ايضا نظيره كما اذا نذر باليوم  
متابعا فانه لا يتبادر مقربا ولو ركب راق دنا اي لوجب ركبا من نذر ان يحج بك شربة  
يجزئه ولكن يلزمه اجزاء اكثر الواجب فاذا ركب في الكل او في اكثره يلزم الدم واذا ركب في الاقل  
يلزمه المصدق بقدره من الكل في قيمة الشاة الوسط وافعال الحج ينتهي بطواف الزبارة  
لا قدما من ان الاحرام ينتهي به فالمراد من افعال الحج ما انعقد له الاحرام ومن لم يتقطن فخذ  
قال يريد بالافعال لا بالمكان لا مطلق الافعال فان روي الجار وغيره من افعالها فيمضي الى  
بطواف اي يجب عليه ان يمشي الى موضع عن طواف الزبارة ثم قبل هذا الاختلاف لما ان محمد  
لم يذكره على ما يشاء فمما سبق ومن قال في شرح هذا المقال يعني ان محمد لم يذكره في شئ من كتب  
من اى موضع سيدها واختلف المشايخ فيه لم يصيب في عبارة يعني لان ما ذكره بيان الواقع  
لا تفسير المراد من الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام مخترع ان يقول فاختلف المشايخ  
بالفعل التفريعية لما ثبتت عليه من الاختلاف المذكور ما شئ من عدم ذكر محمد هذا المسئلة في

في شئ من كتب

في شئ من كتب بغير ههنا شئ وهوان محمد وان لم يذكره في كتبه لكن الرواية محفوظة عن ابن جعفر فلا بد  
للاختلاف المذكور ومن لم يستب هذا ذكره في ترجع القول الثاني حيث قال جل من سهو ولا يخفى  
لانه هو المراد به عروفا وهذا كان الافضل ان يحرم من دويره اهل فان ركبة الكل اراق تاييد  
على وجوب الركوب من وقت الخروج ما روي عن ابن جعفر لوان بعدا يخلط وقال ان كانت  
فلا تافعل ان الحج ما شاة فلتدعه بالكونه فكله ضلعا ان يعني من بعدا ثم ان لم يصيب في تعليل بقوله  
ولهذا كان الافضل ان يحرم من دويره اهل لا ارتباط بينه وبين المحلل كما لا يخفى على من تدبر فيه  
فما نزل ولم يحرم من في التفصيل بالتقرير بالابدية وهو ما ذكره بقوله فان ركبة الكل اراق دنا  
بين التعليل المذكور وما ينظم معه في سلك واحد وهو قوله ويدل على وجوب الركوب بالابدية من  
حين يحرم استيعار من معنى حيث على ان يقتضيه ساق الكلام وبه ينظم في حاق الكلام من  
معين المقام وعلى هذا القول لا نام فخر الاسلام والامام العباسي وغيره من المشايخ الكرام  
وقيل من بيته اي يبتدئ منه بالمشي على شئ من الثانية الخسري وقال اليه الحسن حيث قال  
الظاهر انه هو المراد يعني مرادنا من كلامه ومن قال في شرح هذا المقام يعني انه هو المتعارف  
والعرف معتبر فقد فسر الكلام على خلاف ذنول المرام علي غير المراد فان ما ذكره وجه آخر فانه  
المص قال انه هو المتعارف ومن المتصدين لشرح هذا الكتاب من جمع بين الوجهين المذكورين  
حيث قال ان العرف معتبر في النذر والظاهر انه اراد به المشي من بيته ثم قال فاقول سكتنا ان العرف  
معتبر في النذر ولكن لا نعم ان العرف كما قال ولفظ الناذر دليل على خلافه لا قلنا فلو وجبه لم يمتد  
ولكن سكتنا ان العرف كما قال فقول صرح لفظنا ان العرف دلالة العرف فلا يعتبر دلالة  
العرف بخلاف ما اذا اوجبان حج عنده فانه حج عنده من بيته لان الوجهية تنصرف الى العرف في الال  
ومراده بقوله لا قلنا ما قدم من قولنا فعلى الاول فخر الاسلام والعباسي وغيرهما والاصح عندي  
لانه نذر بالحج واجب ابتداء الاحرام وانها طواف الزبارة فلو نذر بقدر ما التزمه ولا يلزمه ذلك  
الي هنا كلامه ولا يذهب عليك ان لم يصيب في معنى العرف لان ما هو المتعارف مستفيض

حيث

حيث

عامة



فلا يقبل المنع قوله ولفظ النادر دليل على خلافه غير مسلم قوله وانما ابتداء الاحرام وانما فاده  
طواف الزيارة مسلم كنه ايجاج شرعي الكلام في ايجاج العرفي وكلام النادر في حملهما والعرف  
المكمل ثم ان حقه ان يؤخر قوله ولفظ النادر دليل على خلافه عن قوله ولين سألنا ان العرف  
كما قال وهذا ظاهر عند من اساليب الكلام فلا وجه لقوله فتقول صريح لفظ النادر  
ينفوق دلالة العرف فلا يعبر العرف ظاهر من قوله لان الوجهية سحر في العرض في  
الاصل ان من خرج من سببه للبقارة او لامر آخر فمقطع بعض طريق ايجاج فاده لا يكون مؤدبا لعرضه  
ولا يخفى فاده لانه ادخل نقصانية ومن النادرين في هذا المقام من قال في صده شرع  
ما ذكر من الكلام فاذا ثبت انه واجب فلو ركب اراق دما لانه ادخل نقصانية بدل على ذلك  
ما روي عن عقبه بن المحسن انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان اخي فذكر الحديث تمامه ويرد عليه  
انه ان اشار بقوله ذلك الى وجوب الحج كما شيا فلا وجه لالتيان الدليل عليه بعد الفراغ  
عن ثبوت دليل عليه قوله فاذا ثبت انه واجب ان اشار به الى دخال النقص في ايجاج الركوة  
فذلك ايضا مستغن عن الدليل لان الكلام بعد ما ثبت وجوب المشي وبترك الواجب يلزم  
النقصان لزوما يتبين في الحديث المذكور دلالة على وجوب المشي على النادر فحقه ان يذكر ذلك  
عليه كما ثبت عليه فيما سبق فتدبر قالوا اي قال المشايخ قيل لا راد به اجماع من رواية الاصل  
ورواية اجماع الصغير لا حكم اذا بعدت المسافة تركت نظر الى رواية الاصل ان قربت  
يركب نظر الى رواية الجامع الصغير واما عبارة بنعي لما عرفت ان مقتضى النظر الى رواية الجامع  
الصغير هو الوجوب وكما تفعل عن قول المصنف هذا اشارة الى الوجوب من قال هنا كانه بيان التوفيق  
بين رواية الاصل ورواية اجماع الصغير روى الامام في السلام على العقبة بن جعفر انه قال انما ركبنا  
بعدت المسافة وشق المشي واما اذا قربت والرجل من عينا والمشى ولا يشق عليه شقنا ان يركب  
وكذا قال وهذا الذي نعمله على العقبة جميع بين روايتي الاصل واجماع الصغير اذا بعدت المسافة  
وشق المشي يعني ههنا انما لان آخر ان احدهما ان يكون المسافة بعيدة ولكن المشي عليه

في الحديث

في الحديث

عليه المشي لا عياده اياه والاخر ان يكون المسافة قريبة ومع هذا يشق عليه المشي لعدم  
اعتياده اياه ولو قال انما تركب في المكان يشق عليه المشي لبعده مسافة او لعدم اعتياده اياه واذا  
لم يشق عليه لا اعتياده اياه او مسافة كانت المسافة او بعدة سعيه ان لا يركب لانه ينظم الكلام فيركب انما كان  
ومن باع جارية محرمة فاذن حلال في ذلك اي اذن الباع ببيعها بركة في الاحرام وقال زفر بن  
ذلك وكذا لو تزوج حرة احرمت بوج النظر للزوج ان يحلها عندها خلافا له ان احرام الامة صحيح ولم  
اذا كان ذلك باذن المولي وكذا الاحرام الحرة لانه اذا وجدت محرما لها ان يحرم بالنقل واذا صح  
لزم لم يكن لمغيره ابطاله لان ابطال العمل حرام بالنفس وهذا كانه لا يتردد حيث بان المولي ثم ما عا  
المولي لم يكن للمشتري بطلان النكاح واما ان الاذن انما يحتاج اليه لبعث الاحرام لا لابطاله  
فانه لو احرمت بغيره اذن صح وله ان يحلها والتعا في ملك المشتري والزواج فشرط اذنها  
ولم يوجد بخلاف النكاح لان نكاح الامة يحتاج الى الاذن في الاصل فانه لو تزوجت بها اذن لم  
يصح وقد وجد الاذن ابتداء هناك اذ قيل ولا يخفى فانه من العصور حيث لم يتغير من قبل من طرف  
اصحابنا الثلاثة للوجوب عما عدا ذلك من الخلف وهو حرمه ابطال العمل واليجاب عنه ان حرمه ابطال العمل  
في حق العالم مسلم واما في حق غيره غير مسلم فانه يجوز اذا تعلق به حقه لان هذا عقد بين ملكه هذا  
مسلم كنه عقد غير لازم للمولي رعاية بخلاف العقد في المعبوس عليه فانقرض بيع الواقع في قوله فلا يمكن  
من حرمه غير تام وهذا مرجع الجواب الذي ذكر من قبل اصحابنا الثلاثة كما اذا اشترى جارية بمسكو  
يعني المكتوبة باذن المولي ولنا هذا التبع انما يارسب في المالك من اصحابنا وقد كان لا يبيع  
ان يحلها هذا على ظاهر الرواية وروى ابن سماع عن علي بن يوسف ان المولى اذا اذن للمعبد في بيع نفسه  
ان يحلها لانه سقط حقه باذن فصار العبد كالحرة الا ان المشتري ان يحلها لان الاحرام لم يقع باذنه  
والجواب الثالث في نقل الروايتين ما نقلناه وبما سبق بخلاف النكاح جواب عن من سئل فانه لا  
للباع ان يفسخه لان النكاح حق الزوج وقد ثبت بان المالك فلا يمكن من فسخه وان كان يملك  
لتعلق حق العبد كالحرة فانه ليس للمراحم وللاية الاستمتاع به لتعلق حق المهر من له باذن الرأ

في الحديث

في الحديث



والشترى قايماً مقام البائع ببلد شري منه فذلك لا يكون له ان يضايق الفسخ وانما هذا  
اجتمع في الجارية فحقان حتى الله في الاحرام وحتى الشترى في الاستمتاع فيقوم حتى العبد على حتى الله  
كما هو الاصل في مثل هذا على ما تم تفصيله لا يمكن من رده بالبائع لما عرفت ان الاحرام غير مانع  
عن غشها عندنا فلما عجب ومن وهم انه يجب ان يرفع فقد وجهه وذكر في بعض النسخ  
يعني في اجماع الصغير او يجامعها قال فخر الاسلام البرزوي في شرحه يحتمل ان يكون هذا  
من ابى يوسف في الرواية والاولى ان يحتمل ان يغير الجملة اختلف المشايخ فيه فذكره بعضهم في التحليل  
ولم يربطوا به فالحال التحليل غير باو في لعدم اختلاف فيه ومن ومن ان ما ذكره المحقق في القول  
الاول حيث قال فذكره بعضهم التحليل على الجملة تعظيماً للاحكام ومال اليه صاحب الهداية بقوله والاول  
فذكره لعدم الدلالة في اولية قول على الكراهية في قول آخر يعاقل ولا يجانج الكراهية على الترتيبية لانها  
لا تعادل ما ذكره المخالف بقوله ولا بالباس كما لا يخفى تعظيماً للاحكام ليجعل تغيل القول الاول تعظيماً  
وضمنه الاشارة الى انه فاض عن فائدة الكراهية الشرعية والتشترية لا يناسب المقام على ما عرفت

قد وقع الفراغ من تحرير هذه النسخة الشريفة المباركة

حامداً لله تعالى وتوفيقاً لاتمامها ومصلياً على افضل

الرجال محمد بافضل النجيات والكلها في ١٢

شهر صفر المظفر في يوم الجمعة

من شهر ربيع الثاني سنة اربع وخمسين

وتتبعاً في فضحة الكبرى

على يد العبد الضعيف الذليل

المحتاج الى رحمة

ربنا يحليل يوسف بن خليل الكرماني الكدوسي في بلد طرطوس المحروسة في مدينة  
والده سلطان سليم خان عليه الرحمة والعفو ان اسكنها الله تعالى في عرف الجنة

والعذاب بالغفرة له  
والعذاب بالغفرة له  
والعذاب بالغفرة له

البيع في اللغة تمليك الشيء بالشيء والشراء تمليك الشيء بالشيء وبها من الاضداد ومن جعل البيع  
بالمال وبذل التمليك باللبا لانه تم فالحال وهو من الاضداد وقد عرفت ان كل من الباعين على كذا الخطا  
اما في تخصيص خلاصة لا يناسب التمديد اللغوي فلهذا ما لبس في غير لازمة في مفهوم البيع على  
ما نص عليه في المحيط والآن في البيع على لان ما لبس غير كافية في تحقيق مفهوم البيع على ما  
ستقف عليه وآتي في التبديل فالحال المبادلة يصدر عن البيع صدق العام على الخاص فلا يتحقق التمسك  
بينهما فاني يكون من الاضداد وفي البيع عبارة عن عقد يتحقق مبادلة الملك بالملك ولا يتوهم  
انقضاء ما يتعلق على مال لان التحقيق فيه مبادلة الملك بالملك ابتداء العقد المذكور لا عند تمامه فان  
استمر احد البديلين وهو نفس العبد يخرج عن الملك عند تمامه وموجب التحقيق تحقيق المقتضى عند  
تحقق المقتضى وذلك ظاهر ولا حاجة بشروط العوض لانه لا يبيع بشيء وبعبارة اخرى لا يبيع ما لا يملكه  
لان قول زفر بن علي الحقيقة حيث قال فما جبهه حقيقة وسببها عندنا خلافاً لفرقة يقول هي حقيقة  
وحكام بل عدم تحقق المبادلة في العقد المذكور فانه يتم بغيره واليجاب والقبول على الشرط المذكور  
لم يخرج العوض بعد عن الملك الموصوب له وان خرج الموصوب عن ملك الواهب يتم تحقيق  
المبادلة بعد التقابض لكنها تحكم العقول ان لا يبعد جديده فلم يوجد عقد يتحقق المبادلة لا ابتداء  
ولا انتهاء فلا حاجة في دفع القبض المذكور الى تقييد المبادلة بان يكون بطريق الاكتساب كما توهمه

بعض شراح الكتاب ثم انك بعد ما تحققت قدرناه ووقفنا على ما في قولكم **كتاب البيوع**

البيع في اللغة تمليك الشيء بالشيء بالمال او غير مال بشرط على ذلك صاحب المحيط ومن قال  
في اللغة مبادلة المال بالمال فقد اخطا في كل من الباعين حيث ان في العام مقام الخاص والخاص  
في مقام العامين ثم انه لم يدبر حيصق مفهوم البيع على الشراء صدق الكلي على كذا يكون  
لغة البيع من الاضداد وهو وظائف على اجمال اصل اللغة وفي البيع عبارة عن عقد يتحقق مبادلة  
المال بالمال ومن وهم انه نفس ملك المبادلة فقد وجهه وما فهم انما قد تحقق بدون البيع كما اذا  
كان الطرفان او احدهما مالاً غير مملوك للاحد وبأقره ثابتهن ما في قول من قال البيوع في اللغة تعبا

البيع في اللغة تمليك الشيء بالشيء بالمال او غير مال بشرط على ذلك صاحب المحيط ومن قال في اللغة مبادلة المال بالمال فقد اخطا في كل من الباعين حيث ان في العام مقام الخاص والخاص في مقام العامين ثم انه لم يدبر حيصق مفهوم البيع على الشراء صدق الكلي على كذا يكون لغة البيع من الاضداد وهو وظائف على اجمال اصل اللغة وفي البيع عبارة عن عقد يتحقق مبادلة المال بالمال ومن وهم انه نفس ملك المبادلة فقد وجهه وما فهم انما قد تحقق بدون البيع كما اذا كان الطرفان او احدهما مالاً غير مملوك للاحد وبأقره ثابتهن ما في قول من قال البيوع في اللغة تعبا







وهو الموقوف وانقسم النافذ الى العبيد وغير العبيد وانقسم العبيد الى المالك وغير المالك  
 وآما حكمه وضاع وقد اختلفت المالكات في احد البدين <sup>بينة</sup> في الاثر للمالك في  
 براجي عن طاع كثر طاجار والمالك عبارة عن اصال شري عن الان <sup>بينة</sup> وبين غني يكون  
 تصرف فيه وحاجر عن تصرف الغير فيه وآما فالوازة عبارة عن القدرة على التصرف في الحل  
 شرا فانه دون ان تلك القدرة حاصلة لان على التصرف في المباح التي لم تكن ملكا ولا  
 ومنهم من زاد على ذلك قوله ان المانع احراز من تصرف المشتري بالبيع المتقول قبل القبض  
 فانه غير مشروع مع كونه ملكا ولا حاجة اليه لان المعتبر هو القدرة على حبس التصرف  
 او على جميع منه لا جميع افراده وهي حاصلة للمشتري في الصورة المذكورة كيف وهو قاطع  
 التصرف في البيع بالاقالة بالاعتاق ويجوز ذلك ثم ان البيع على كاش رالية المصن تانية بصيغة  
 اجمع انواعا وتنوعه باعتبار اشقي منها تنوعه باعتبار البدين وذلك التي اربعة انواع <sup>بينة</sup> بيع  
 وهو بيع العين بالعين وهو بيع العين بالثمن وهو بيع العرف وهو بيع الدين بالدين  
 والبيع السلم وهو بيع الدين بالدين ومنهم ان هذه النوع باعتبار البيع وحده فقد وم كاش  
 ان الفرق بين النوعين الآخرين ليس باعتبارها فقط ومنها باعتبار ثمنه ليدرك ذلك ايضا  
 الى اربعة انواع بيع سامية وهو بيع بالثمن الذي يتفقان عليه وبيع مر اجتهاد وهو بيع بالثمن  
 الاول وزيادة وبيع تولية وهو بيع بمثل الثمن الاول لا غير وبيع وضعية وهو بيع بانفس  
 من الثمن الاول ومنها تنوعه باعتبار الوصف في ذلك الى نوعين حلال واسمه الجايز وحرام  
 لغيره واسمه الفاسد صرح بذلك في المحيط ومنهم من قال حلال واسمه البيع وحرام واسمه  
 التبرؤا ويرد عليه ان اسم البيع عند اهل الشرع غير مختص بالحلل كيف يطابق على النافذ  
 ولا يثبت في قوله ثم واصل الله البيع وحرم الربوا لان كلامنا على مصطلح اهل الشرع  
 وايضا البيع الحرام مطلقا اعلم من النكاح والربوا احضرت في بيع حرمه وآما كراه  
 بعينه وهو الباطل فخرج عن المقسم لانه غير منعقد يدل على ذلك عدم ظهور اثره في البيع

وهو الموقوف وانقسم النافذ الى العبيد وغير العبيد وانقسم العبيد الى المالك وغير المالك  
 وآما حكمه وضاع وقد اختلفت المالكات في احد البدين في الاثر للمالك في  
 براجي عن طاع كثر طاجار والمالك عبارة عن اصال شري عن الان وبين غني يكون  
 تصرف فيه وحاجر عن تصرف الغير فيه وآما فالوازة عبارة عن القدرة على التصرف في الحل  
 شرا فانه دون ان تلك القدرة حاصلة لان على التصرف في المباح التي لم تكن ملكا ولا  
 ومنهم من زاد على ذلك قوله ان المانع احراز من تصرف المشتري بالبيع المتقول قبل القبض  
 فانه غير مشروع مع كونه ملكا ولا حاجة اليه لان المعتبر هو القدرة على حبس التصرف  
 او على جميع منه لا جميع افراده وهي حاصلة للمشتري في الصورة المذكورة كيف وهو قاطع  
 التصرف في البيع بالاقالة بالاعتاق ويجوز ذلك ثم ان البيع على كاش رالية المصن تانية بصيغة  
 اجمع انواعا وتنوعه باعتبار اشقي منها تنوعه باعتبار البدين وذلك التي اربعة انواع بيع  
 وهو بيع العين بالعين وهو بيع العين بالثمن وهو بيع العرف وهو بيع الدين بالدين  
 والبيع السلم وهو بيع الدين بالدين ومنهم ان هذه النوع باعتبار البيع وحده فقد وم كاش  
 ان الفرق بين النوعين الآخرين ليس باعتبارها فقط ومنها باعتبار ثمنه ليدرك ذلك ايضا  
 الى اربعة انواع بيع سامية وهو بيع بالثمن الذي يتفقان عليه وبيع مر اجتهاد وهو بيع بالثمن  
 الاول وزيادة وبيع تولية وهو بيع بمثل الثمن الاول لا غير وبيع وضعية وهو بيع بانفس  
 من الثمن الاول ومنها تنوعه باعتبار الوصف في ذلك الى نوعين حلال واسمه الجايز وحرام  
 لغيره واسمه الفاسد صرح بذلك في المحيط ومنهم من قال حلال واسمه البيع وحرام واسمه  
 التبرؤا ويرد عليه ان اسم البيع عند اهل الشرع غير مختص بالحلل كيف يطابق على النافذ  
 ولا يثبت في قوله ثم واصل الله البيع وحرم الربوا لان كلامنا على مصطلح اهل الشرع  
 وايضا البيع الحرام مطلقا اعلم من النكاح والربوا احضرت في بيع حرمه وآما كراه  
 بعينه وهو الباطل فخرج عن المقسم لانه غير منعقد يدل على ذلك عدم ظهور اثره في البيع

وهو الموقوف

وهو الموقوف

فان الانعقاد عليه امرية كتاب النكاح عبارة عن انعام كلا العاقدين الى الآخر على وجه يظهر  
 اثره في الحل ثم في ذلك القابل للحلال الى لازم وغير لازم وقال والحلال الذي هو غير لازم ما كان  
 خيارا للفسخ للعاقدين وغيره عليه النقص بالبيع الموقوف في صورة الاستحقاق فانه اذا لم يكن  
 للبيع وحكمه التام في الاستحقاق يكون مع البيع موقوفا على جازة المستحق لانهم قالوا العقب  
 باستحقاق البيع لا يجوز انفساخ العقد ولكن يجب بقوله على جازة المستحق وهو غير لازم  
 وليس فيه ركن من العاقد لا يقال ثبات الاستحقاق دليل عدم الرضا فيفسخ العقد وهو  
 لا يبيح الاجازة فكيف يكون البيع في صورة الاستحقاق موقوفا لانا نقول لانهم ان ثبات  
 الاستحقاق دليل عدم الرضا اذ يجوز ان يكون العرض منه اخذ الثمن من البائع فلا يكون  
 دليل على عدم الرضا وبما ذكرناه بين ان البيع الموقوف يعتبر من البيع الفضولي ومن ثم  
 منعه فيه فانه انما قال القابل المذكور والحجرات اربع خيارا لشرط وجبها لارضية  
 وخيارا للعيب وخيارا للاستحقاق وفي المحل الذي ذكره نظر لان منها خيارا وهو خيار  
 الكمية وقد يسمى بخيار كشف الحال على ما استفت عليه باذن الله وآما خيار التيقن  
 فلا يرد النقص به لانه غير مانع لزوم العقد والكلام في الحجرات المانعة ثم ان منها  
 موجب آخر لخيار المانع له وهو تصرف الصفة على المشتري فلا وجه لدرجه في خيار الاستحقاق  
 لانه غير لازم في جميع صورته قال البيع ينعقد بالايجاب والقبول انعقادا لكل باجر اذ فيها  
 داخلا في ذلك ولادلالة في حرف الباء على حرفها عند كما نوحم لانها كما تقول لانه كذلك  
 تدخل لانه كما في قولك الطين ينعقد بالماء والتراب والايجاب ما تقدم من ركني  
 العقد في الصدور سواء كان صدر عن البائع او عن المشتري والقبول اخرا منها فانه  
 مطلقا واصنافه اثنان ثبت للآخر من العاقدين الى البتول كالنقص في ان البتول  
 ما اقر منها صادرا كان عن البائع او عن المشتري ويلزم التعم في جانب الايجاب  
 ومن ان الايجاب ما صدر عن البائع والقبول ما صدر عن المشتري فقد وجه في الايجاب

وهو الموقوف

وهو الموقوف

وهو الموقوف وانقسم النافذ الى العبيد وغير العبيد وانقسم العبيد الى المالك وغير المالك  
 وآما حكمه وضاع وقد اختلفت المالكات في احد البدين في الاثر للمالك في  
 براجي عن طاع كثر طاجار والمالك عبارة عن اصال شري عن الان وبين غني يكون  
 تصرف فيه وحاجر عن تصرف الغير فيه وآما فالوازة عبارة عن القدرة على التصرف في الحل  
 شرا فانه دون ان تلك القدرة حاصلة لان على التصرف في المباح التي لم تكن ملكا ولا  
 ومنهم من زاد على ذلك قوله ان المانع احراز من تصرف المشتري بالبيع المتقول قبل القبض  
 فانه غير مشروع مع كونه ملكا ولا حاجة اليه لان المعتبر هو القدرة على حبس التصرف  
 او على جميع منه لا جميع افراده وهي حاصلة للمشتري في الصورة المذكورة كيف وهو قاطع  
 التصرف في البيع بالاقالة بالاعتاق ويجوز ذلك ثم ان البيع على كاش رالية المصن تانية بصيغة  
 اجمع انواعا وتنوعه باعتبار اشقي منها تنوعه باعتبار البدين وذلك التي اربعة انواع بيع  
 وهو بيع العين بالعين وهو بيع العين بالثمن وهو بيع العرف وهو بيع الدين بالدين  
 والبيع السلم وهو بيع الدين بالدين ومنهم ان هذه النوع باعتبار البيع وحده فقد وم كاش  
 ان الفرق بين النوعين الآخرين ليس باعتبارها فقط ومنها باعتبار ثمنه ليدرك ذلك ايضا  
 الى اربعة انواع بيع سامية وهو بيع بالثمن الذي يتفقان عليه وبيع مر اجتهاد وهو بيع بالثمن  
 الاول وزيادة وبيع تولية وهو بيع بمثل الثمن الاول لا غير وبيع وضعية وهو بيع بانفس  
 من الثمن الاول ومنها تنوعه باعتبار الوصف في ذلك الى نوعين حلال واسمه الجايز وحرام  
 لغيره واسمه الفاسد صرح بذلك في المحيط ومنهم من قال حلال واسمه البيع وحرام واسمه  
 التبرؤا ويرد عليه ان اسم البيع عند اهل الشرع غير مختص بالحلل كيف يطابق على النافذ  
 ولا يثبت في قوله ثم واصل الله البيع وحرم الربوا لان كلامنا على مصطلح اهل الشرع  
 وايضا البيع الحرام مطلقا اعلم من النكاح والربوا احضرت في بيع حرمه وآما كراه  
 بعينه وهو الباطل فخرج عن المقسم لانه غير منعقد يدل على ذلك عدم ظهور اثره في البيع







استعمل فيه لفظ الماضي الذي يدل على تحقق وجوده وكان الانعقاد معتقدا عليه وانما في اللفظ  
المستقبل ان كان من جانب البائع كان عده لاتباعا وان كان من جانب المشتري كان  
مباذعة وفي كل واحد من الوجهين نظر انما في الاول فلا تارة منقوض بان انعقاد البيع بلفظ المستقبل  
بنية الحال لانه على تقدير تمامه ينبغي انعقاده به وقد ثبت في كتاب لفظ الصحيح وانما في الثاني فلا تارة كل  
واحدة من مقتضية في معرض المنع ثم ان تخصيص العقد بكتاب البائع والمباذعة بكتاب المشتري  
تخصيص من غير تخصص كما لا يخفى وقد مر الفرق وهو الذي ذكر في كتاب النكاح بقوله لان هذا  
توكيل في النكاح والواحد يتولى طرفي النكاح وانما الفرق بان النكاح لا يخرج عن تقديم الخطبة والخطبة  
واما ما يدعى ان على المراد به اي بلفظ المستقبل الحال اما البيع بغيره فيصير لفظ المستقبل عدة  
غيره كقوله ثم فان قلت ان الواحد كما يتولى طرفي النكاح كذلك يتولى طرفي البيع كما اذا باع الاب  
من ابنه الصغير او اشترى منه قلت ذلك كما يكون الابن الصورة المذكورة متواليا لطرفي  
البيع ككلام طاهري والحقيق ما ذكره صاحب المحيط في باب ما ينوب قضية عن قبض الشراء من كتاب  
البيع بقوله لو اشترى من غيره لابلان ثم بلغ الابن حتى القبض لابلان كما كان لانه عاقد من جوار  
فيقبضه بحكم انه عاقد يسبق بعد بلوغه ولو اشترى من نفسه لم يبلغ لم يسبق لابلان حتى القبض  
ويقبض الابن بنفسه لانه انما يتحقق هذا العقد على اعتبار ان الابن عاقد من نفسه بعبارة وليته  
وحيث العقد ثابت له ويصير الاب كالرسول في الباب وغيره ذلك والنيابة بالبلوغ انما هي كلامه  
وحيث اظهر قاضيهم القائل ان الواحد لا يتولى طرفي البيع تامة غير متفصلة بالصورة المذكورة وان  
قولهم فان حقوق العقد البيع يرجع الى المبكر ليس على خلافه بل هي مناشي وهو ان ما ذكره  
المص في كتاب النكاح انما يدل على انعقاده بلفظ الامر ذلك غير مختص به فان البيع ايضا انعقده  
على ما دل عليه قوله وانما بلفظ البيع في الصورة المذكورة بطريق الاقتضاء لا بطريق  
العبارة فلا يثبت بما كون الامر شرط للعقد لانا نقول بثبوت النكاح في الصورة المذكورة بما بين  
بطريق التوكيل فلا يكون الامر فيه شرط للعقد نعم قد انعقد النكاح بغير لفظ الامر من المستقبل

استعمل

سواء في البيع والشراء والقبض والبيع والشراء

كما اذا قال انك زوجتك علي الف نقالت تزوجتك على ذلك وبه التفارق البيع الآن المص لم يثبت  
لهذا في كتاب النكاح وقد مر كلامنا يتعلق بهذا المقام وقوله رصيت انعقاد البيع بهذا اللفظ غير مختص  
بما اذا صدر عن البائع كما في السابق الاخرين فان البيع بمعقده ايضا اذا قال المشتري في جوابي  
قال بعت منك هذا بكذا او غير المص من هذا الكلام جواب عن سؤال مقدمه حاصله انما انقض  
على قوله لا ينعقد بلفظين احدهما لفظ المستقبل بان انعقاد البيع بقوله بكذا او بوجه آخر ظاهر  
الا انه قد تم في تقرير الجواب بيان حال اللفظين الآخرين لاسيما هذا الباب تاسي لمبني الجواب  
وقائمه انه فانهم هذا فانه يقع على الساطع في هذا المقام او نحن بكنا يعني بعت بك بكذا اخذ  
لانه امره بالاضد بالبدل وهو لا يكون الا بالبيع فثبت اقتضاء في معنى قوله بعت واشترى  
يعني ما ذكره من لاشئ في معنى قوله بعت اذا كان صادرا عن البائع وفي معنى قوله اشترى اذا صدر  
عن المشتري وهذا في المثال الاول لانه على حاله صالح لان يصدر عنهما وانما في المثالين  
الآخرين فيما عدا ران الواقع موقع الشطر وهو لفظ اعطيت وغضا لمان لان بقدر  
عنهما واما ان فيه من نوع فحاشا استقط بعضهم قوله واشترى واقصر على ان يقال ان قوله  
بعت لانه يؤدي معناه والعبارة في العقود للمعاني ثم ان المراد من كون الالفاظ المذكورة  
في معنى بعت واشترى قيامها مقامهما في عقد البيع ولذلك علمه بقوله لانه يؤدي معناه  
اي كل واحد من الالفاظ المذكورة يؤدي معنى ما يقوم هو مقامه من لفظي بعت واشترى  
فانه لو كان لفظ المعني في الموضعين بمعنى واحد لكان ما ذكر لتعليل الشيء بنفسه والمعنى  
هو المعبر في هذه العقود يعني العقود الشرعية الا يري ان الكفاية بشرط بل الاصل حواله  
والحوالة بشرط مطالبة الامل كالكفاية ولا ينقص الكلية المذكورة بعقد المعاوضة لان المعبر  
فيها ايضا معنى العقد ولذلك قالوا ان يتا جميعا يقتضيه بعقدا لا انه مقتضى ولا يثبت في اليه  
العوام فذهبوا الى اعتبار لفظ تيسر اللام ومن ذهب الى استثناء عقد المعاوضة من الكلية  
المذكورة ثم قال في ذلك يعني بزيادة اسم الكفاية لان بعض العقود قد يحتاج الى اللفظ

اللفظ في البيع والشراء والقبض والبيع والشراء

مستعمل

مستعمل



ولا يعتقد به ولا كما في المفادحة اذ لم يتأبى جميع ما يقتضيه هذا خطأ من وجوب اما اولا فلو قلنا ان  
عدم صحة الحاجة الى الاستثنا المذكور بل عدم الصحة له وانما ثانيا فلا بد لانه في اسم الاستثنا  
على التخصيص المذكور وذلك وانما ثانيا فلا بد لانه في اسم الاستثنا المذكور بل عدم الصحة له وانما ثانيا فلا بد لانه في اسم الاستثنا  
التمثيل لانه كما يكون معنى عقد المفادحة باتباعه والكلام في عدم انعقاد بعض العقود باثبات  
معناه محذور عن لفظه وانما ثانيا فلا بد لانه في اسم الاستثنا المذكور بل عدم الصحة له وانما ثانيا فلا بد لانه في اسم الاستثنا  
اقله يعني دعوى الاستثنا لان المفهوم منه انه اذا ثبت ذلك ينفق المفادحة بلا حاجة الى انظرها  
وهل هذا الحكم تلك الكيفية وكان هذا التعايل غافلا عن قول المصنف في كتاب الشريعة كونه يوجب جميع  
ما يقتضيه يجوز لان المعبر هو المعنى فان تعليله تلك القاعدة صريح في بطلان الاستثنا المذكور  
واما التعايل المذكور ومن حذره الا في الايضاح من قوله وهذا اصلنا في جميع العقود الا في المفادحة  
لانها لا ينفق الا بلفظ المفادحة ولهذا لا يوجب لاجل المعنى هو المعبر في العقود الشرعية ينفق  
البيع الفعلي بالتعايل من غير لفظ الايجاب والقبول والشرط فيه الاعطاء من ايجابين عندئذ  
الائتمار الحاصل وهو اختيار التعايل الامام ابو الحسن علي السعدي واشار محمد في الجامع الصغير  
الى ان تسليم البيع كفي في حقيقة وفي الخاصة والاعطاء من ايجابين عند البعض منهم الشيخ الامام  
ابو الفضل الكرماني مع بيان الثمن بيع يعني تسليم المبيع على وجه البيع والتمليك وقد بين ان الثمن  
اخبر والتميم بيع وفي ما سواهما كالقبول ونحوه لا وفي الثانية وقال بعضهم اجماعا كفي وفي شرح مختصر  
العقود في للاهدي قال انكم تبين فيه خطه فقال بهد هم فقال اعز فعر له فبيع وكذا لو قال ثلثه للمعتق  
فوزنه فهو سكت ثم انتفع من وقع الثمن واخذ الثمن ووقع الدرهم وانتفع القصاب من وزنه  
اجبرها التعايل قلت فثبت هذا ان بيع التعايل كما ثبت بقبول المدينين ثبت بقبول احداهما  
ايمانا كان على وجه الشراء بعض عليه صدر التعايل وغيره انتهى كلامه ثم ان متاعه المشترى فقلنا  
في بيع التعايل فقبل كونه لاني المحقق استحسننا ما ذهب اليه الكرخي والعقود في وقيل يجوز في الكل  
والله اعلم بالصواب في الجامع الصغير وعليه قول المصنف في التفسير وهو ما يشتره كارتقن والذوا

هذا هو المعنى المذكور في المتن  
فان كان البيع فلهذا

هذا هو المعنى المذكور في المتن  
فان كان البيع فلهذا

واحبس وهو ما نقل عنه كالتعميم واخبر قوله وهو الصحيح رد لقول الفرق بين النفس الخسيس  
وانما اخرنا من قول المذكور فحصل بقوله في النفس فالتعميم الفرق فانه دقيق وكذا في المتن  
لتحقق المراتب المعبرة في حقيقة البيع المشروع على ما شرط في تحقيقها لا على ما قصودها  
كما يتوهم واذا تحققت ان جهة اعتبار السرا في البيع هي الشريعة دون الركنية فقد ظهر ذلك انه  
لا تنفذ بذلك لبيان التناقض بان البيع كيف ينفق بالتعايل بالايجاب وقبول وما كان البيع  
والاشي لا يتحقق بدون ركنه نعم تنفذ بما اشار اليه بقوله وهذا ينفق بالتعايل من ان التعايل  
يدل عن الايجاب والقبول فثبتت وشرحت وان ركن البيع في الحقيقة هو العقد المشتري  
من المدينين اي لا الم لا على الباطن بل على السرا في غير ذلك من ان النفاذ البيع بالتعايل في حق الشئ  
بدون ركنه ثم ان ما ذكره بعبارة تعليل انعقاد البيع بالتعايل وبارت ركنه تعليل لعدم الفرق  
بين النفس والخسيس تقرير الاول ان المعبر في الباب وجود الشيء لا انه لما كان اتم باطنا  
اقيم الايجاب والقبول مقام له لا الهما على التبرع والتعايل دل على الرضا منها وتقرر ثانيا ان  
وجه قيام التعايل مقام الايجاب والقبول مشتركة بين جنس النفس والجنس لان الفرق فلا بد  
للتفرقة بينهما بنفاذ البيع بالتعايل في احداهما دون الاخر في ههنا شئ وموانة لانا نرى تحقق المرافعة  
في انعقاده على ما مر بانه انما يشتره في كونه مشروعا فلا حاجة الى التعليل المذكور ويمكن ان يقال  
ان ساق الكلام اقتضى ذلك وذلك لانه لما قال المعنى هو المعبر في العقود الشرعية يعني في ثبوت  
حقيقتها على وجه الكمال كما ان مقتضى ذلك ان يكون المراد من انعقاده بالتعايل الذي ذكره بقوله  
هذا ينفق بالتعايل تحقيق تمام حقيقة به فارجع الى بيان تحقق الوصف المعبر فيها فذكر ذلك القول  
تتبعه التعليل السابق وبيح كره وان كان منعقدا لكنه غير تام كيف هو فاسد واذا اوجب احد  
المعاقدتين بايمانا كان او مشترى البيع في اسناد الايجاب لا ينعيم المشتري اشارة الى  
ان الايجاب هو الاول من سطر العقد بايمانا كان الموجب او مشترى بايمانا كان المدينين  
بقا فانه الى البيع اشارة الى انه انما يبيح اليه ايمانا كان او مشترى بالبيع وانما لا بد ان يكون حكم الشئ

هذا هو المعنى المذكور في المتن  
فان كان البيع فلهذا

هذا هو المعنى المذكور في المتن  
فان كان البيع فلهذا

هذا هو المعنى المذكور في المتن  
فان كان البيع فلهذا

هذا هو المعنى المذكور في المتن  
فان كان البيع فلهذا



كان لاخر خيارا لا سر ام والاعا من فان السر لم يقبل او حبه على القول الصا در عنه قبول لا ومن لم يقف  
على الاشارة الاخيرة قال في تقي ما تقدم من كلام العاقدين ايجابا لانه ثبت لاخر خيارا للقبول  
فاللأخر باختيار ان ثبت له حكم الشرع لا بايجاب صاحبه كما توهم اذ لا دخل فيه نعم لا بايجاب  
فتمتد من القبول والفرق ههنا واضح ان شاء قبل البيع على الوجه الذي اوجبه صاحبه على كماله  
في المجلس يعني مجلس الايجاب حقيقة او كما يحل بلوغ المكاتب والخطاب على مسياتي وفي  
القيود المذكورة نوعين لكون خيار القبول شرطا لبقاء المجلس ولو خرج الى ان القبول الصا  
عن احد العاقدين في آخر المجلس ينضم الى الايجاب الصا وعن صاحبه في قوله بناء على ان المجلس  
بما عدا المتفرقات وان شاء ردها او دلالة ولو بسكوت الانقضاء للمجلس في الفصل  
بين المعطوفين بالنظر السابق ذكره تنبيه على عدم تقييد الثاني فان الرد لسكوت لا يتحقق  
بالمجلس وهذا لما راى ان ثبت لاخر خيارا للقبول وهو عتدنا الى آخر المجلس خلافا لما  
فانه قال هو على العذر ولا يخرج فيما قاله كما توهم فانه وان بقي امدا خيارا للقبول كذا ثبت خيار المجلس  
فالجواب به ذلك النقصان لانه تعليل بقوله لاخر خيارا لانه لو لم يثبت له خيارا في القبول الذي هو في  
شروط العقد يلزم حكم العقد وهو خروج احد البديلين عن ملكه ودخول الآخر فيه والمرد من لزوم  
الاضطرار في سواء كان في معرض الزوال ولم يكن فلا مرد ان يقال ان اللازم من ثبوت حكم العقد للزوم  
فان اللازم انما هو رد الشئ ولو لم يرد في حصة واحدة او في حصة واحدة او في حصة واحدة او في حصة واحدة  
اكتفى بنفي الرضا كفاية في القام والاعا من خيارا ايضا مستفاد في لزوم حكم العقد فلا يشهد ان يقال  
كما انه لم يفرق بين الرضا والاختيار والافتقار ان يقول من غير اختيار منه وهو لانه فرق ما ذكرنا ان ثبت  
الكلام في خيار القبول الرد والافتقار يتحقق بغير كل منهما فاللازم على التقدير المذكور احد الامر من لزوم  
حكم العقد ولزوم بطلان الايجاب لانه الاول ان يحين ثبوت بل الكلام في توقف الشرط الثاني العقد  
المستحب بالقبول على خيارا لاخر من العاقدين لاني توقف القبول الذي يتبادر الرد لانه غرض عن البيان  
كيف هما من الافعال الاخيرة وانما الشرط المذكور في غير ان لا يكون منها غاية شرع لا يراد على المعنى

هذا هو الوجه في ان خيار القبول لا يثبت له حكم الشرع الا بايجاب صاحبه كما توهم اذ لا دخل فيه نعم لا بايجاب  
فتمتد من القبول والفرق ههنا واضح ان شاء قبل البيع على الوجه الذي اوجبه صاحبه على كماله  
في المجلس يعني مجلس الايجاب حقيقة او كما يحل بلوغ المكاتب والخطاب على مسياتي وفي  
القيود المذكورة نوعين لكون خيار القبول شرطا لبقاء المجلس ولو خرج الى ان القبول الصا  
عن احد العاقدين في آخر المجلس ينضم الى الايجاب الصا وعن صاحبه في قوله بناء على ان المجلس  
بما عدا المتفرقات وان شاء ردها او دلالة ولو بسكوت الانقضاء للمجلس في الفصل  
بين المعطوفين بالنظر السابق ذكره تنبيه على عدم تقييد الثاني فان الرد لسكوت لا يتحقق  
بالمجلس وهذا لما راى ان ثبت لاخر خيارا للقبول وهو عتدنا الى آخر المجلس خلافا لما  
فانه قال هو على العذر ولا يخرج فيما قاله كما توهم فانه وان بقي امدا خيارا للقبول كذا ثبت خيار المجلس  
فالجواب به ذلك النقصان لانه تعليل بقوله لاخر خيارا لانه لو لم يثبت له خيارا في القبول الذي هو في  
شروط العقد يلزم حكم العقد وهو خروج احد البديلين عن ملكه ودخول الآخر فيه والمرد من لزوم  
الاضطرار في سواء كان في معرض الزوال ولم يكن فلا مرد ان يقال ان اللازم من ثبوت حكم العقد للزوم  
فان اللازم انما هو رد الشئ ولو لم يرد في حصة واحدة او في حصة واحدة او في حصة واحدة او في حصة واحدة  
اكتفى بنفي الرضا كفاية في القام والاعا من خيارا ايضا مستفاد في لزوم حكم العقد فلا يشهد ان يقال  
كما انه لم يفرق بين الرضا والاختيار والافتقار ان يقول من غير اختيار منه وهو لانه فرق ما ذكرنا ان ثبت  
الكلام في خيار القبول الرد والافتقار يتحقق بغير كل منهما فاللازم على التقدير المذكور احد الامر من لزوم  
حكم العقد ولزوم بطلان الايجاب لانه الاول ان يحين ثبوت بل الكلام في توقف الشرط الثاني العقد  
المستحب بالقبول على خيارا لاخر من العاقدين لاني توقف القبول الذي يتبادر الرد لانه غرض عن البيان  
كيف هما من الافعال الاخيرة وانما الشرط المذكور في غير ان لا يكون منها غاية شرع لا يراد على المعنى

المعنى التقوي في اطلاق لفظ القبول عليه او لا يطلق ذلك اللفظ عليه وبهذا البيان بين ان ما ذكرناه  
بعض الشرع وفي تقرير التعليل المذكور بقوله لانه لو لم يكن مختارا في الرد والقبول لكان يجوز على  
احدهما واسعى لشرائقي فما فرضناه بيعا لم يكن بيعا من المشتري مع كماله من النون واذ لم  
ايجاب احد المتعاقدين الحكم يعني حكم العقد بدون انضمام قبول الآخر اليه فان ثبت لم يثبت  
عدم افادة الايجاب وحده حكم العقل فما وجد قوله هذا فالتوهم لم يذكر ذلك المعنى في غير ما لم يكن من قوله  
لانه لو لم يثبت له الخيار يلزم حكم العقد فانه قد دل على عدم استيفاء الايجاب في افاة حكم العقد  
ولا ان ظاهرة فلكل وجوب ان يرجع عن ايجابه بالمستقيم قبول الآخر فلو كان حق الغير يعني الحق  
اللازم اذ لا عبرة لغير اللازم منه سواء كان حق التملك كالذي يثبت لالباع بالولد فان كان له ان  
ان يجلد باخر اجتمع كمثل اذ حق الملك كالذي يثبت للموهب في الوهب فان لموارن لم يلزم  
بالرجوع قبل هذا العوض لعدم كايده ولو لم يعد وبهذا التحقيق ان دفع ما قبل ثمنه ان ايجاب  
احدهما غير مستقيم للحكم وهو الملك ليس حق الغير لم يخسر في ذلك فان حق التملك ثبت للمشتري  
البائع وهو حق المشتري فلا يكون الرجوع خاليا عن ابطال حق الغير وانما الجواب بان الايجاب  
اذ لم يكن مفيدا للحكم وهو الملك كان الملك حقيقة بل ببيع وحق التملك مشتري ان لم يثبت  
باليجاب البائع لا يمنع حقيقة كونهما اقوى من الحق لا كماله فليس بصواب لما في من الاعتراف  
بعد عدم تمام التعليل المذكور فان مبناه على تسليم ان في الرجوع عن الايجاب قبل ان ينضم اليه القبول  
ابطال حق المشتري الا انه لا يعارض حق البائع لعونه وهذا كما يرى رجوع الى وجاخر لا يمنع  
المص ثم ان البيع الضمني الذي هو اليمين الجارية بقوله ان سلم ثبوته بايجاب البائع ليس التقني  
لانه تعلم قطعا انه لو لا ايجاب لم يكن المشتري من كماله فله في غاية غير تام في سبب ذلك  
الى ذلك بل نقول الاجابة الى اصل السبب بل التوقف ايضا فان في السؤال على لزوم ابطال حق الثاني  
لغير عقيب الايجاب بالرجوع عنه سواء كان للايجاب في ثبوت ذلك الحق ثبوت لصاحبه مدخل ام  
والمنع المذكور من ثبوت العقبة متدفع بتبدل في السبب بل افاة الطرف واما السؤال بطريق التمسك

هذا هو الوجه في ان خيار القبول لا يثبت له حكم الشرع الا بايجاب صاحبه كما توهم اذ لا دخل فيه نعم لا بايجاب  
فتمتد من القبول والفرق ههنا واضح ان شاء قبل البيع على الوجه الذي اوجبه صاحبه على كماله  
في المجلس يعني مجلس الايجاب حقيقة او كما يحل بلوغ المكاتب والخطاب على مسياتي وفي  
القيود المذكورة نوعين لكون خيار القبول شرطا لبقاء المجلس ولو خرج الى ان القبول الصا  
عن احد العاقدين في آخر المجلس ينضم الى الايجاب الصا وعن صاحبه في قوله بناء على ان المجلس  
بما عدا المتفرقات وان شاء ردها او دلالة ولو بسكوت الانقضاء للمجلس في الفصل  
بين المعطوفين بالنظر السابق ذكره تنبيه على عدم تقييد الثاني فان الرد لسكوت لا يتحقق  
بالمجلس وهذا لما راى ان ثبت لاخر خيارا للقبول وهو عتدنا الى آخر المجلس خلافا لما  
فانه قال هو على العذر ولا يخرج فيما قاله كما توهم فانه وان بقي امدا خيارا للقبول كذا ثبت خيار المجلس  
فالجواب به ذلك النقصان لانه تعليل بقوله لاخر خيارا لانه لو لم يثبت له خيارا في القبول الذي هو في  
شروط العقد يلزم حكم العقد وهو خروج احد البديلين عن ملكه ودخول الآخر فيه والمرد من لزوم  
الاضطرار في سواء كان في معرض الزوال ولم يكن فلا مرد ان يقال ان اللازم من ثبوت حكم العقد للزوم  
فان اللازم انما هو رد الشئ ولو لم يرد في حصة واحدة او في حصة واحدة او في حصة واحدة او في حصة واحدة  
اكتفى بنفي الرضا كفاية في القام والاعا من خيارا ايضا مستفاد في لزوم حكم العقد فلا يشهد ان يقال  
كما انه لم يفرق بين الرضا والاختيار والافتقار ان يقول من غير اختيار منه وهو لانه فرق ما ذكرنا ان ثبت  
الكلام في خيار القبول الرد والافتقار يتحقق بغير كل منهما فاللازم على التقدير المذكور احد الامر من لزوم  
حكم العقد ولزوم بطلان الايجاب لانه الاول ان يحين ثبوت بل الكلام في توقف الشرط الثاني العقد  
المستحب بالقبول على خيارا لاخر من العاقدين لاني توقف القبول الذي يتبادر الرد لانه غرض عن البيان  
كيف هما من الافعال الاخيرة وانما الشرط المذكور في غير ان لا يكون منها غاية شرع لا يراد على المعنى



كان لما خرجنا من السرازم والاعلام فان السرم وقبلنا اوجبه على القول الصادق فقبلنا من قبل  
على الاشارة الاخيرة قال ينبغي تقدم من كلام العاقلين ايجابا لانه ثبت لما خرجنا من القبول  
فلا يخرج بالاجابة بل بحكم الشرع لا بايجاب صاحبه كما توهم اذ لا دخل فيه نعم ايجابا يدخل  
في تمكن من القبول والفرق هو ما وضع ان شاء الله قبل السمع على الوجه الذي اوجبه صاحبنا على ما ذكره  
في المجلس يعني مجلس الايجاب حقيقة او كما يحكم على ما يوجب الكتاب والخطاب على ما سياتي وفي  
القيده المذكور نوعين يكون خياري القبول شرطه اقبالي لمجلس ولو جاز الى ان القبول العلم  
عن احد العاقلين في آخر المجلس فيعلم ان الايجاب الصادق من صاحبه في قوله بناء على ان المجلس  
جامع للمفردات وان شاء الله تعالى او لا ولو باسكوت الانقضاء للمجلس في الفصل  
بين المعطوفين بالظرف السابق ذكره تنبيه على عدم تقيدنا في فاع الرد لاسكوت لا يتحقق  
بالمجلس وهذا لما ان ثبت لما خرجنا من القبول وهو عندنا في آخر المجلس فلا يفتش  
فانه قال هو على العود ولا يخرج فيما ذكره كما توهم فانه انما يخرج من القبول كنه اثبت خبار المجلس  
فاجبر به ذلك العقلاء لانه تعليل لقوله لما خرجنا من القبول بل الخبار في القبول الذي هو في  
شطره العقد بل حكم العقد وهو خروج احد البليين عن ملكه ودخول الآخر فيه والمرد من الزوم  
الاضطراري سواء كان في معرض الزوال او لم يكن فلا يرد ان يقال ان الازام حثوت حكم العقد لازمة  
فان الازام اعم من راد البتوت وله شملها بخصوصه ان حادتها يتحقق والا فلا من غير صاه  
اكفي بنفي الرضا كفاية في المقام والا فانما اختيارا ايضا تنفرد في لزوم حكم العقد فلا يستعان بقول  
كانه لم يفرق بين الرضا والاختيار واتفهم ان يقول من غير اختيار منه وهو لا فرق ما ذكره فاقول  
الكلام في خياري القبول والرد وانما هو يتحقق بتعين كل منهما فاللزام على التقدير المذكور احد الامرين لزوم  
حكم العقد ولزوم بطلان الايجاب باللام الاول احيثه نكس بل الكلام في توقف الشرط الثاني للعقد  
المستحب للقبول على ما رآه من العاقلين لا في توقف القبول الذي يقابل الرد لانه غرض من البيان  
كيف هو من الاعمال الاختيارية وآثار الشرط المذكور فيجوز ان لا يكون منها غاية حارجا على المعنى

۱۰۰  
 ۱۰۱  
 ۱۰۲  
 ۱۰۳  
 ۱۰۴  
 ۱۰۵  
 ۱۰۶  
 ۱۰۷  
 ۱۰۸  
 ۱۰۹  
 ۱۱۰  
 ۱۱۱  
 ۱۱۲  
 ۱۱۳  
 ۱۱۴  
 ۱۱۵  
 ۱۱۶  
 ۱۱۷  
 ۱۱۸  
 ۱۱۹  
 ۱۲۰  
 ۱۲۱  
 ۱۲۲  
 ۱۲۳  
 ۱۲۴  
 ۱۲۵  
 ۱۲۶  
 ۱۲۷  
 ۱۲۸  
 ۱۲۹  
 ۱۳۰  
 ۱۳۱  
 ۱۳۲  
 ۱۳۳  
 ۱۳۴  
 ۱۳۵  
 ۱۳۶  
 ۱۳۷  
 ۱۳۸  
 ۱۳۹  
 ۱۴۰  
 ۱۴۱  
 ۱۴۲  
 ۱۴۳  
 ۱۴۴  
 ۱۴۵  
 ۱۴۶  
 ۱۴۷  
 ۱۴۸  
 ۱۴۹  
 ۱۵۰  
 ۱۵۱  
 ۱۵۲  
 ۱۵۳  
 ۱۵۴  
 ۱۵۵  
 ۱۵۶  
 ۱۵۷  
 ۱۵۸  
 ۱۵۹  
 ۱۶۰  
 ۱۶۱  
 ۱۶۲  
 ۱۶۳  
 ۱۶۴  
 ۱۶۵  
 ۱۶۶  
 ۱۶۷  
 ۱۶۸  
 ۱۶۹  
 ۱۷۰  
 ۱۷۱  
 ۱۷۲  
 ۱۷۳  
 ۱۷۴  
 ۱۷۵  
 ۱۷۶  
 ۱۷۷  
 ۱۷۸  
 ۱۷۹  
 ۱۸۰  
 ۱۸۱  
 ۱۸۲  
 ۱۸۳  
 ۱۸۴  
 ۱۸۵  
 ۱۸۶  
 ۱۸۷  
 ۱۸۸  
 ۱۸۹  
 ۱۹۰  
 ۱۹۱  
 ۱۹۲  
 ۱۹۳  
 ۱۹۴  
 ۱۹۵  
 ۱۹۶  
 ۱۹۷  
 ۱۹۸  
 ۱۹۹  
 ۲۰۰  
 ۲۰۱  
 ۲۰۲  
 ۲۰۳  
 ۲۰۴  
 ۲۰۵  
 ۲۰۶  
 ۲۰۷  
 ۲۰۸  
 ۲۰۹  
 ۲۱۰  
 ۲۱۱  
 ۲۱۲  
 ۲۱۳  
 ۲۱۴  
 ۲۱۵  
 ۲۱۶  
 ۲۱۷  
 ۲۱۸  
 ۲۱۹  
 ۲۲۰  
 ۲۲۱  
 ۲۲۲  
 ۲۲۳  
 ۲۲۴  
 ۲۲۵  
 ۲۲۶  
 ۲۲۷  
 ۲۲۸  
 ۲۲۹  
 ۲۳۰  
 ۲۳۱  
 ۲۳۲  
 ۲۳۳  
 ۲۳۴  
 ۲۳۵  
 ۲۳۶  
 ۲۳۷  
 ۲۳۸  
 ۲۳۹  
 ۲۴۰  
 ۲۴۱  
 ۲۴۲  
 ۲۴۳  
 ۲۴۴  
 ۲۴۵  
 ۲۴۶  
 ۲۴۷  
 ۲۴۸  
 ۲۴۹  
 ۲۵۰  
 ۲۵۱  
 ۲۵۲  
 ۲۵۳  
 ۲۵۴  
 ۲۵۵  
 ۲۵۶  
 ۲۵۷  
 ۲۵۸  
 ۲۵۹  
 ۲۶۰  
 ۲۶۱  
 ۲۶۲  
 ۲۶۳  
 ۲۶۴  
 ۲۶۵  
 ۲۶۶  
 ۲۶۷  
 ۲۶۸  
 ۲۶۹  
 ۲۷۰  
 ۲۷۱  
 ۲۷۲  
 ۲۷۳  
 ۲۷۴  
 ۲۷۵  
 ۲۷۶  
 ۲۷۷  
 ۲۷۸  
 ۲۷۹  
 ۲۸۰  
 ۲۸۱  
 ۲۸۲  
 ۲۸۳  
 ۲۸۴  
 ۲۸۵  
 ۲۸۶  
 ۲۸۷  
 ۲۸۸  
 ۲۸۹  
 ۲۹۰  
 ۲۹۱  
 ۲۹۲  
 ۲۹۳  
 ۲۹۴  
 ۲۹۵  
 ۲۹۶  
 ۲۹۷  
 ۲۹۸  
 ۲۹۹  
 ۳۰۰  
 ۳۰۱  
 ۳۰۲  
 ۳۰۳  
 ۳۰۴  
 ۳۰۵  
 ۳۰۶  
 ۳۰۷  
 ۳۰۸  
 ۳۰۹  
 ۳۱۰  
 ۳۱۱  
 ۳۱۲  
 ۳۱۳  
 ۳۱۴  
 ۳۱۵  
 ۳۱۶  
 ۳۱۷  
 ۳۱۸  
 ۳۱۹  
 ۳۲۰  
 ۳۲۱  
 ۳۲۲  
 ۳۲۳  
 ۳۲۴  
 ۳۲۵  
 ۳۲۶  
 ۳۲۷  
 ۳۲۸  
 ۳۲۹  
 ۳۳۰  
 ۳۳۱  
 ۳۳۲  
 ۳۳۳  
 ۳۳۴  
 ۳۳۵  
 ۳۳۶  
 ۳۳۷  
 ۳۳۸  
 ۳۳۹  
 ۳۴۰  
 ۳۴۱  
 ۳۴۲  
 ۳۴۳  
 ۳۴۴  
 ۳۴۵  
 ۳۴۶  
 ۳۴۷  
 ۳۴۸  
 ۳۴۹  
 ۳۵۰  
 ۳۵۱  
 ۳۵۲  
 ۳۵۳  
 ۳۵۴  
 ۳۵۵  
 ۳۵۶  
 ۳۵۷  
 ۳۵۸  
 ۳۵۹  
 ۳۶۰  
 ۳۶۱  
 ۳۶۲  
 ۳۶۳  
 ۳۶۴  
 ۳۶۵  
 ۳۶۶  
 ۳۶۷  
 ۳۶۸  
 ۳۶۹  
 ۳۷۰  
 ۳۷۱  
 ۳۷۲  
 ۳۷۳  
 ۳۷۴  
 ۳۷۵  
 ۳۷۶  
 ۳۷۷  
 ۳۷۸  
 ۳۷۹  
 ۳۸۰  
 ۳۸۱  
 ۳۸۲  
 ۳۸۳  
 ۳۸۴  
 ۳۸۵  
 ۳۸۶  
 ۳۸۷  
 ۳۸۸  
 ۳۸۹  
 ۳۹۰  
 ۳۹۱  
 ۳۹۲  
 ۳۹۳  
 ۳۹۴  
 ۳۹۵  
 ۳۹۶  
 ۳۹۷  
 ۳۹۸  
 ۳۹۹  
 ۴۰۰  
 ۴۰۱  
 ۴۰۲  
 ۴۰۳  
 ۴۰۴  
 ۴۰۵  
 ۴۰۶  
 ۴۰۷  
 ۴۰۸  
 ۴۰۹  
 ۴۱۰  
 ۴۱۱  
 ۴۱۲  
 ۴۱۳  
 ۴۱۴  
 ۴۱۵  
 ۴۱۶  
 ۴۱۷  
 ۴۱۸  
 ۴۱۹  
 ۴۲۰  
 ۴۲۱  
 ۴۲۲  
 ۴۲۳  
 ۴۲۴  
 ۴۲۵  
 ۴۲۶  
 ۴۲۷  
 ۴۲۸  
 ۴۲۹  
 ۴۳۰  
 ۴۳۱  
 ۴۳۲  
 ۴۳۳  
 ۴۳۴  
 ۴۳۵  
 ۴۳۶  
 ۴۳۷  
 ۴۳۸  
 ۴۳۹  
 ۴۴۰  
 ۴۴۱  
 ۴۴۲  
 ۴۴۳  
 ۴۴۴  
 ۴۴۵  
 ۴۴۶  
 ۴۴۷  
 ۴۴۸  
 ۴۴۹  
 ۴۵۰  
 ۴۵۱  
 ۴۵۲  
 ۴۵۳  
 ۴۵۴  
 ۴۵۵  
 ۴۵۶  
 ۴۵۷  
 ۴۵۸  
 ۴۵۹  
 ۴۶۰  
 ۴۶۱  
 ۴۶۲  
 ۴۶۳  
 ۴۶۴  
 ۴۶۵  
 ۴۶۶  
 ۴۶۷  
 ۴۶۸  
 ۴۶۹  
 ۴۷۰  
 ۴۷۱

باب التوبة والرجوع

المعنى التقوي في اطلاق لفظ القول عليه ولا يطلق ذلك اللفظ عليه وهذا البيان ان كان ما ذكرناه  
بعض الشرح وفي تقرير التعليل المذكور بقوله لانه لو لم يكن متشارفا في الرتبة لكان يجوز ان يطلق  
احدا واسمى الشراضي فما هو فضاءه <sup>و</sup> يتعلم كمين يتناسم المشروح كالص من النون واداء الم  
ايجاب احدا متعادلين الحكم يعني حكم العقد بدون التفصام قبول الامر الاخر فان قلت لم يسبق بيان  
عدم فائدة الايجاب وحده حكم العقل فما وجه قوله هذا فان تعلم يدرك ذلك المعنى فما حكم في امم قوله  
لانه لو لم يثبت له الجواز لم يلزم حكم العقد فانه قد علم على عدم استبعاد الايجاب فانه حكم العقد  
ولا لا ظاهرة فلذلك وجب ان يرجع عن ايجابه بالمستفهم قبول الامر فلو علم ان اطلاق حق الغير يعني الحق  
اللازم ولا عجزة لتغير اللازم منه سواء كان حق التملك كالاذي يثبت للايجاب ولده فان كان  
ان يسلط باخر ارجع عن ملكه شيئا وحق الملك كالاذي يثبت للموهب له في الموهب فان لموارس اطلاق  
بالرجوع قبل هذا العوض لعدم تأكده ونزومه بعد وهذا التحقيق ان الله في ما قيل لتساوي ايجاب  
احدا ما غير مقيد بالحكم وهو الملك لكن حق الغير لم يخص في ذلك فان حق التملك يثبت للمستفي  
البائع وهو حق المشتري فلا يكون الرجوع خالفا لغيره اطلاق حق الغير واما جواب بيان الايجاب  
اذ لم يكن مفيد الحكم وهو الملك كان الملك حقيقة للبائع وحق التملك للمشتري ان لم يمتد  
باجاب البائع لا يمنع حقيقة ملكه ما اقوى من الحق لا لانه لا يفسد عيوب لما يمتد الاعتراف  
بعد عدم تمام التعليل المذكور فان بناء على تسليم ان في الرجوع عن الايجاب قبل ان ينضم اليه القول  
ابطال حق المشتري لانه لا يعارض حق البائع لعونه وهذا كما يرى رجوع الى وجده لا يعجز ما ذكرناه  
المص ثم ان البيع الظني الذي اشترى اليه الجيب يقول ان تعلم بونه بما يوجب البائع ليس يستحق  
لانه تعلم قطعاً انه لو لا ايجاب لم يكن المشتري من عكده فله بدل في غايه غير تام في سببه ولا  
الى ذلك بل نقول للاجابه الى اصل السببه بل التوقف بصفان بنى السؤال على لزوم اطلاق حق المشتري  
لغير عقيب الايجاب بالرجوع عنه سواء كان للايجاب في ثبوت ذلك الحق ثبته لصاحبه مدخل ام  
والمنع المذكور من انشاء نظمية تتدفق بتبديل في السببه لاداء الطرف واما السؤال بطريق القدر

شیراز - کتابخانه عمومی  
مکتب - کتابخانه عمومی  
مکتب - کتابخانه عمومی

این مکتوب از کاتب علی بن محمد  
العلوی در تاریخ ۱۰ شوال ۸۵۷

باب الرابع في بيان ما كان عليه حاله في ذلك الزمان

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله رب العالمين  
والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين  
الطاهرين المطهرين المعصومين

در سوال بعد از اشاره صاحب کتابت



بان يقال لما علق به من المشتري وجب ان لا يتمكن البائع ان يملكه كمن يملك الزكوة يدفعها الى  
 قبل ان يتم الحول فانه لا يتمكن من استرداده لعلق حق الفقير به وكما كلفوا عند اداء المال الى الكفيل  
 قبل ان يعطى الكفيل الى الكفول لانه لا يتمكن من استرداده اذا اده اليه لعلق حق به فنفذ  
 بان ينعاه على العباس مع الفارق لان الثابت للفقير وكذا الكفيل حتى لا يزم غير قابل للابطال على  
 ما حق في موضوعه خلاف الثابت للمشتري فيما يخص فيه على عرفه وانما يتعد اراد ببيان استداده  
 على وجه انما لا يمكن ان يكون له خلاف فيه على ما ذكرناه سابقا لان بيان استداده ليس الا بالوجه الذي  
 عقبه به حتى يتبين ان يقال لم يسبق بيان اصل الاستداده فما وجه الاجبار عن سبب على وجه انما  
 ولما راجع هذه المناقشة في باو النظر ترك بعضهم اداة التاكيد الظاهرة في الاختصاص ثم الفعل  
 المذكور من حيث انما لا يقبل على فحوت عند عبارة الكافي ولا استداده حقيقة وذلك لظواهر من المصير  
 البتور في الاستداده فيكون المعنى عتيد زمان خيار القبول وفي المسند ويكون المعنى وجب خيار القبول  
 الى آخر المجلس يعني المجلس المتعاقدين وقد دل هذا الكلام بمطوعة على استداد اختيار بمضمونه  
 على انتهاء عند انما المجلس التعليل الذي ذكره بقوله لان المجلس ما ظهر به في الاول  
 وبشرته الى انما فلا يقول لما كان استداده بمسند والمجلس فلا يزم بانه في جامع جمعا  
 حكما للمنفقات من الاقوال وهذا اصل كبره عليه كثير من المسائل فاعتبره بغيره على ما ذكر  
 ساعته اراد بساعة معناه العرفي لا اصطلاح اهل النجوم ساعة واحدة حكما كان كيفية القول  
 لان ساعة المجلس اعترفت ساعة واحدة الا انه قد تم منشا ذلك الاعتبار تقريبا من  
 القول وتقديره في القول ثم ذكر فائدة بقوله فما لمع للمعبر عن المكلفين وتحقيقا ليس  
 لهم على وفق ما خبره تعالى في كتابه الكريم حيث قال لا يدينكم الله ولا يدينكم الله  
 ومن شراح الكتاب من قال بوجوه ان يكون قوله وتعبدوا الى آخر المجلس جوابا عما عمل ما وجهه  
 خيار الراد والقبول الى المجلس ولم لا يبطل الايجاب عقبه لعله عن القول ويوقف على ما رآه  
 المجلس او تقريره الجواب ان في بطلان قبل انقضاء المجلس عمر بالمشتري وفي بقائه فما رآه المجلس

في قوله لا يتمكن البائع ان يملكه كمن يملك الزكوة يدفعها الى  
 قبل ان يتم الحول فانه لا يتمكن من استرداده لعلق حق الفقير به

في قوله لا يتمكن البائع ان يملكه كمن يملك الزكوة يدفعها الى  
 قبل ان يتم الحول فانه لا يتمكن من استرداده لعلق حق الفقير به

في قوله لا يتمكن البائع ان يملكه كمن يملك الزكوة يدفعها الى  
 قبل ان يتم الحول فانه لا يتمكن من استرداده لعلق حق الفقير به

في قوله لا يتمكن البائع ان يملكه كمن يملك الزكوة يدفعها الى  
 قبل ان يتم الحول فانه لا يتمكن من استرداده لعلق حق الفقير به

المجلس عمر بالبائع وفي التوقف على المجلس عمر بالمشتري لا يدينكم الله ولا يدينكم الله  
 انما الخلل في تقرير الكلام فلان ما ذكره انما هو ان كان المعبر ساعة واحدة مجلس الساعات  
 لان بساعة على ان يكون المراد من العمر والسبب المتعاقدين وليس مما قد عرفت  
 ليس كذلك بعد الترتل عن هذا القول ان يقول فلان في بطلان الايجاب قبل انقضاء المجلس  
عمر لا يمكن لان في بقائه فما رآه المجلس عمر لا يجوز ما عرفت فانه ان لم يمتنع  
 لعله عن ابطال حق الغير وانما يحتمل في تقرير المرام فلان قوله وتوقف على ما رآه المجلس ليس  
 لافادة خلاف المراد فان مفهومه حكم تقديرة التوقف على ان لا يمتنع خيار القبول قبل انقضاء المجلس  
 ولم اعنه عدم استداده عند انقضائه فحين هذا من ذلك ولانه لم يعبر في انما به عبارة  
 الا بطلان على البطلان وبعبارة الاتباع على البقاء لان ما فرض او لا بطلان الايجاب ثانيا بقاءه  
 لا بطلان الغير له وبقاؤه وفي تخصيصه عمر بالمشتري على تقدير بطلان الايجاب قبل انقضاء  
 المجلس كذلك في تخصيصه عمر بالبائع على تقدير بقاءه فما رآه المجلس لان بساعة على  
 الايجاب بالبائع وتخصيص القول بالمشتري ليس كذلك على عرفه فما سبق ولان قوله  
 وفي التوقف على المجلس عمر بالمشتري كذلك لان الباطل في استداد خيار القبول  
 الى آخر المجلس لان في توقفه عليه فانه لا يستلزم ذلك لا يمتنع ومنهم من قال في تعليل استداد خيار  
 ان المشتري يتجملح الى انما له الترتوية انه هل يوافق ام لا فجلس على المجلس عمر  
 وفقا لعمر وتحقيقه ليس ولا يذهب عليه ان ما ذكره لا يصلح منشا الاعتبار ساعة المجلس  
 ساعة واحدة ولا استداد خيار القبول الى آخر المجلس نعم يصلح منشا الاستداده مطلقا ولكن  
 لا يتم به التقريب ثم في تخصيصه عمر بزعمان خيار القبول من خواصه حتى حدوسه من كون  
 من شراح الكتاب وقد وقف على فيه من العدول عن منهج الصواب والكتاب لا في الغالب  
 من احاطه ببعض في انقضاء البيع به حتى يعبر مجلس عمر في تمام الاقلام والى بغيره فانه  
 بمحلل عما عني فيه فانه لم يمتنع معنى الكلام ولم يعف على المراد في هذا المقام من قال في تحقيق المقام المذكور

في قوله لا يتمكن البائع ان يملكه كمن يملك الزكوة يدفعها الى  
 قبل ان يتم الحول فانه لا يتمكن من استرداده لعلق حق الفقير به

في قوله لا يتمكن البائع ان يملكه كمن يملك الزكوة يدفعها الى  
 قبل ان يتم الحول فانه لا يتمكن من استرداده لعلق حق الفقير به

في قوله لا يتمكن البائع ان يملكه كمن يملك الزكوة يدفعها الى  
 قبل ان يتم الحول فانه لا يتمكن من استرداده لعلق حق الفقير به



بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله رب العالمين  
والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله

ان البائع ممان فانما يتبين الشرايع والاحكام الى كافة الانام وعامة الاعراب والاعجام  
وقد بلغ البعض الكتاب فلو لم يكن هو كالمطلب لكان مقتضى التبليغ وحاشا من ذلك  
وكذا الحال الى الغائب كالمطلب من حاضر فقله بقوله وكذا وكان كيقينه ان يقول  
والكتاب والارسال كالمطلب لئلا يلزم الوهم الى ان الكاين كالمطلب مجموع الكتاب والارسال  
على ان يكون المراد من الارسال رسالة الكتاب وصورة الالي على ما ذكره في الخاصة رجل قال لكذا  
بعت هذا العبد من طان بقلعة الرسول وغير الرسول فقال اشتريت جاز ولم يقبل بقلعة  
فقال اشتريت البائع ولو قال بقلعة منه بقلعة جاز اخر جاز حتى اعتمر مجلس بلوغ  
الى الغائب ومجلس اداء الرسالة اليه دون مجلس اثناء الكتاب والارسال الرسول ولو  
رجع بعد ما كتب وبعه ما رسل مع رجوعه سواء علم الرسول او لم يعلم وفي الفتاوى والقاضي الامام  
وكما يفقه البيع بالمطلب من الحاضر يفقه بالكتاب الى الغائب اذا كتب الرجل الى رجل غائب وكتب  
فيه بعت عبدي فلان نامك بكذا فبلغه الكتاب ففقه فقال قبلت ثم البيع بينهما وليس  
اي البائع بقرينة مقابل الآتي ولا فائدة في تعميم المشتري على ان يرجع التعميم الى الآخر الباقى  
ذكره في قوله واذا اوجب احد المتعاقدين البيع فالآخر بالخيار لان اخذه بعض المبيع بالخيار من ان  
يكون بكل الثمن وذلك غير معقول ومع ذلك شمول الحكم بعدم الصحة لغيره مقبول لعدم شمول  
التعليل بالآتي ذكره له او بصفته وسياتي بيانه في صورة قبول المشتري ببعض الثمن على ما  
ستقف عليه ان شاء الله تعالى وقد تحقق هذا فقد وقعت على من خلع رجوع الضميمة المذكورة الى المشتري  
حيث قال في شرح المقام بمعنى اذا اوجب البائع في شيئين فصاعدا او اداء الغير المشتري قبول العقد  
في احداهما لا غير ففسر الكلام بغير معناه ونزله على غير معناه ان يقبل بكل الثمن او بعضه في بعض المبيع  
المستقر واعتبار هذا القيد يفهم من الاستثناء الآتي ذكره ولان يقبل المشتري ايضا البيع في كل  
المبيع او بعضه ببعض الثمن وفي نص المشتري بهذا الحكم ولا وجه لتعميم البائع لان القبول ببعض  
الثمن يجب صاحبه بالخيار من ان يكون في بعض المبيع وقد مر بانه مندرج في المسئلة الباقية وفي

لو ان البائع اشترى من المشتري شيئين فصاعدا او اداء الغير المشتري قبول العقد في احداهما لا غير ففسر الكلام بغير معناه ونزله على غير معناه ان يقبل بكل الثمن او بعضه في بعض المبيع المستقر واعتبار هذا القيد يفهم من الاستثناء الآتي ذكره ولان يقبل المشتري ايضا البيع في كل المبيع او بعضه ببعض الثمن وفي نص المشتري بهذا الحكم ولا وجه لتعميم البائع لان القبول ببعض الثمن يجب صاحبه بالخيار من ان يكون في بعض المبيع وقد مر بانه مندرج في المسئلة الباقية وفي

وفي كذا وذلك غير معقول ومعنى ذلك شمول الحكم بعدم الصحة لغيره مقبول كما ذكرنا سابقا  
في الخاصة لو قال المشتري اشتريت منك هذا العبد بالثمن فقال البائع بعت منك  
بالف جازا لبيع بالثمن كذا قال بعت بالثمن وحطت منك الثمن وفي الحيط اذا اوجب البائع  
في شيئين فارد المشتري ان يقبل العقد في احدهما فاستلذه على وجوب ان كانت الصفقة واحدة  
ليس له ذلك وان كانت متفرقة له ذلك كذا كذا قال بعتك هذا العبد فقال المشتري  
قبلت نصفه لم تقع قال لا قدرى لان يرضى به البائع في المجلس فحان يقول بعتك هذا العبد  
فيقول المشتري قبلت نصفه ويرضى به البائع او يقول هذين الثمنين بعتك فيقول المشتري  
قبلت في احدهما ويرضى به في البائع ويكون هذا استثناء يجب من المشتري لا قبله لا فائدة  
يرضى به البائع في المجلس يجوز قال وانما يتحقق هذا اذا كان للبعض الذي قبل المشتري صفقة  
معلومة من الثمن كالعبد الواحد وقفيرين لان الثمن يتقسم عليهم بالاجزاء فيكون حصص كل قفير  
ونصف العبد معلوما اما اذا كان الثمن يتقسم عليها باعتبار القيمة كما اذا اضاف العقد الى عشرين  
او ثوبين لم يقع العقد اذ قبل المشتري العقد في احدهما وان رضى به البائع رضا الاخر يعني المشتري  
في الاول والبائع في الثاني يعرف الصفقة وهي على ما ذكر في المغرب ضرب اليد على اليد في البيع  
ثم جعل عبارة عن العقد نفسه وفيه لا يباح وتفسير الصفقة معنى العقد الذي يتناهي في حق وجوبه  
قال عمره البيع صفقة او خيار معناه اما ان يكون متناهيًا في القدر او يبقى القدر بشرط الجار ووجه  
فقدان الرضا لسبب التفرق وهو انه لا يباح عن طرفه سواء كان المبيع متعديا كالا لذي ثمن فيه او واحدة  
اما على التماثل فظاهر لان الشكر في الاعيان عيبا كما على الاول فلان للمشتري ببيع شيئين  
في البيع او اشرا او غرضه احدهما فيفترق بالتفرق لنا وبه الى فوت غرضه بطلت العرض ومن  
شتره الكتاب من قال في بيان التفرق بغير الصفقة لان العادة فيما بين الناس انهم يقبلون  
الجيد الى الردي في البيعة ويفقدون غرض الجيد لو رجع للردي بطلت خيار قبول العقد في  
لقبل المشتري العقد في احدهما اجتيد وترك الردي فزال الجيد عن يد البائع باطل من ثمنه وقبضه

فان من شرط البيع ان يكون المبيع متعديا في القدر او يبقى القدر بشرط الجار ووجه فقدان الرضا لسبب التفرق وهو انه لا يباح عن طرفه سواء كان المبيع متعديا كالا لذي ثمن فيه او واحدة اما على التماثل فظاهر لان الشكر في الاعيان عيبا كما على الاول فلان للمشتري ببيع شيئين في البيع او اشرا او غرضه احدهما فيفترق بالتفرق لنا وبه الى فوت غرضه بطلت العرض ومن شتره الكتاب من قال في بيان التفرق بغير الصفقة لان العادة فيما بين الناس انهم يقبلون الجيد الى الردي في البيعة ويفقدون غرض الجيد لو رجع للردي بطلت خيار قبول العقد في لقبل المشتري العقد في احدهما اجتيد وترك الردي فزال الجيد عن يد البائع باطل من ثمنه وقبضه











على انشاء اليه الامام الزاهد في عصره  
محمم الخدور رحمتك الله عقد  
مواضعة فيدر بالباب  
والقول كالسراج  
مسلح

فان ذلك على تقدير عدم ثبوت خيار المجلس لكل من العاقلين وهل الكلام الا فيه وان اردتم به  
ما هو الاعم من اللازم وغيره فلان ان ابطاله لا يجوز ويمكن ان يدفع ذلك بان يقال ان الاصل  
في عقد المعاوضة ان يلزم الحق الثابت لكل من المتعاقدين والاصل لا يعدل عنه الا بدليل غير مختار  
الشيء الاول ان ينسخ في دفع المنع المذكور بذلك الاصل فان قلت ليس يكفي الحديث المذكور  
دليلا للعدول عن اصل المتقول قلت نعم لانه ما اذ لا يصلح لان يقول عليه في مخالفة الاصل  
المذكور في الاصل ما يدل ما اشار اليه بقوله والحديث المتقول يعني الخيار المذكور فيه محمول  
ان يعين على حكم ما في عبارة الحديث من الاشارة اليه على خيار القبول يعني الخيار الذي  
يثبت لكل من المتعاقدين بعد الايجاب ويقتضي القبول لا ما ذكره فيما سبق بقوله وهذا  
خيار القبول كما توهم لانه مخصوص باحدا كما ذكر في شرح الطحاوي والخيار الذي وردت  
بالسنة يعني قوله عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا هو بين قول البايع قد بيعتكم  
وبين قول صاحبه قد قبلت منكم وبيان ذلك انه اذا وجب احد المتعاقدين البيع  
فالاخر ان شاء قبل وان لم يشأ لم يقبل وللموجب خيار الرجوع عما قال قبل قبول صاحبه فهذا  
الخيار ثابت لم يتفرقا قولان فان تفرقا قولان قال احدا بيعت وقال الآخر اشتريت  
لم يبق الخيار بعده وفيه اي الحديث اشارة اليه اي ان المردم الخيار الثابت  
لكل من المتعاقدين ما هو ثابت بالاتفاق في خيار القبول والرجوع فانها بمعنى البايع والمنكر  
متبايعان حقيقة حاله الباشرة للبيع لاقبلها ولم تعرض له لظهوره وعدم الحاجة اليه  
الاتفاق الضم متأنيه ولا بعدا وذلك لان الاحوال ثلثة قسم لم يوجد في ركن وهي حالة  
المدة وقسم وجد فيه الركنان وهي حالة الفراغة عن العقد وقسم وجد فيه احدا دون  
الآخر وهي حالة الباشرة والطلاق اسم متبايعين عليها قبل صدور الركنين وبعده بطريق  
الخيار واما قبله فباعتار ما يؤول اليه واما بعده فباعتار ما كان عليه وفيما اذا وجد احدا  
دون الآخر بطريق الحقيقة لا يقال البيع باق بعد انعقاد كيفية لا يكون الطلاق الاسم المذكور

علا السعوم صا العنقاير حبيبنا قال عند تقدم ضمير

عليها حقيقة بعد فراغها عنه لأنما فيل أن الباقي بعد كلامها حكم كلامها شيئا لا حقيقة  
كلامها والكلام في حقيقة الكلام لأن لفظ البيع حقيقة تنعني في المعنى الشرعي لئلا يخل من انضمام القول  
إلى الإيجاب وهو باق حتى يحتمل التغير والاضايع وإن زال لفظ الإيجاب والقول فأنها خارجة  
عن حقيقة فلا ضرر في عدم بقاء حقيقة كلامها بل لأننا نقول بقاء البيع بعد انقضاءه أما  
يعني المطلق البائع والمشتري عليهما حقيقة بعده ولا يلزم من ذلك صحة إطلاق التبايع عليهما  
حقيقة بعده فإن التبايع كالتناظر والتقابل لا يطلق حقيقة الحالة الباشرة كما لا يخفى على  
المتكلمين أو يحتمل عطف على قوله محمول اجنبى ولو سلم أن الحمل على ذكر غير متعين لكنه محتمل  
ويكفي أن ذلك دفع ما ذكرتم وذلك واضح وإن ضغى على من قال في شرح هذا المقام بقوله  
الاحوال والثالث حقيقة فيكون مراداً فيحمل عليه ويحتمل أن يكون مراداً والفرق بينهما أو  
مراد والأخر يحتمل الإرادة فيحمل الخيار المذكور في الحديث عليه لئلا يلزم المخالفة لآل المتقول  
انفصالاً يتم استدلال المخالف لأن مبناه على امرين أحدهما محل الفرق على تفرق الابدان  
وثانيهما محل التبايع على النافعين عن عقد البيع فيخرج كل منهما بينهما أصل استدلاله ومن  
ظن أن ذلك الاستدلال يتم بنبوت الأول حيث قلنا واستدل على ذلك بقوله عليه السلام  
التبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فإن التفرق عرض فيقوم بالمجهر وهو الابدان فقد  
أضلنا وكيف ولو كان كذلك لما جاز التزاحم عن أصحابنا وقد وقع ذلك على ما يورث  
على ما ذكره أبو جعفر الطحاوى في شرح الآثار حيث قال ورجع عيسى بن إيان تأويلنا  
وقال معناه أن أحد المتعاقدين إذا قال لصاحبه قد بعك هذا العبد فله قبوله بالخيار  
ما لم يفارقه ولهذا صح الرجوع فيه قبل قبوله الآخر فإن افرقا قبل القبول وقام البيع  
لم يكن له القبول وانفسخ الإيجاب وفائدة أن خيار القبول مقصور على المجلس دون غيره  
انتهى ثم إن النص بعدوا شرح استدلال الخصم بمنح إحدى مقدماته وأول الحديث المذكور  
على وجه يقتضيه فائدة مهمة أشار إلى دفعه بمنع مقدمته الأولى بقوله والتفرق المذكور

نعم من اجل انهم انما يتصلوا بالحق  
واصلهم في حقيقة الامر  
لا دليل على عدم قيامها

عنايه

صاف العمامہ

انڈالی



في الحديث بقوله عليه السلام ما لم يتفرقا تفريق الاقوال يعني والحال ان تفريق الذي تنسك  
 به الخصم يمكن حمله على تفريق الاقوال كما حمله عليه محمد والركاء من تفريق الاقوال تفريق  
 المتبايعين بالاقوال ومعناه ان المتبايع مثلاً اذا قال قد بعتك هذا العبد فله الرجوع عنه  
 قبل ان يقبله الاخر فان قبله الاخر فقد تفريق هو والمتبايع وانقطع الخيار وهذا البيان  
 فلهما في كلامهم فان في شرح المقام وقوله والتفريق تفريق الاقوال جواب عما يقال التفريق  
 عرض فيقوم بالجواب وتعالى ان يقول حل التفريق على ذلك يسكنم قيام العرض بالعرض وهو  
 محجج باجماع متكلمي السنة فيكون اسناد التفريق اليها محججاً فاما وجه ترجيح جازم على محجج  
 واجب بان اسناد التفريق الى غير الاعمال سابع شائع فصار بسبب فشو الاستعمال  
 فيه بمنزلة الحقيقة قال الله تعالى وما تفريق الذين اتوا الكتاب الآية وقال تعالى  
 لا تفريق بين احد من رسله والركاء التفريق في الاعتقاد وقال عليه السلام ستفريق امتي  
 على ثلاث وسبعين فرقة وهو ايضا في الاعتقاد من الخلل حيث خلط بين الجوابين وارجع الثاني  
 الى الاول فتأمل ثم ان قوله والتفريق تفريق الاقوال لا يصلح جواباً عما قاله الخصم التفريق  
 عرض فيقوم بالجواب وتعالى الجواب عنه بمنع عرضية التفريق فان العرض قسم من الوجود والحال  
 وجود التفريق في الخارج غير ثابت ويمنع قيامه بالا قول على تقدير حل التفريق على تفريق  
 الاقوال لا عرفت ان المتبايعين بالاقوال فلا تجوز في اسناد كما لا تجوز  
 في السند وبهذا التحقيق اندفع ما اوردته واجاب عن الاستدلال في الجواب والله  
 اعلم بالصواب ولما انظر الذي اوردته على الجواب للذكر بقوله ان الجواز باعتبار ما يقول اليه  
 او ما كان عليه ايضا كذلك على ان ذلك يقع على مذهب ابو يوسف ومحمد وهما الله اعلم  
 اني حنيفة في الحقيقة المستقلة او لا محالة الجواز المتعارف عنده فمناه على توهم الجواز  
 وقد عرفت فساد ذلك قوله باعتبار ما يقول اليه مما لا يسبب ان يذكر لعدم  
 الخلاف فيه ثم ان العلل التي ذكره بقوله على ان ذلك ليس كذلك لان ترجيح الحنيفة

صاحب الجواب

في قوله ان الذي

الحقيقة

الحقيقة المستقلة عند عدم مانع عنه وقد تحقق هنا مانع وهو التجوز في التبايعين مع من في  
 الاصل على ما بين فيما سبق بقي هنا معارضة الخصم بان يقال قد ذكر ابن عمر ان التفريق  
 تفريق الاقوال فالا فخر بقوله اولى لان له فضل السماع والعلم بالان وهو مدفوع عنه  
 لا بان حمله على التفريق بالابدان رد الى جهالة ادليس وذات معلوم والا غاية معروفة  
 فيصير من استباحة سحر الكفاية والكلامية وهو منقطع بفاده لان تلك الجملة لا تنافي في  
 صحة البيع والآ ما يقع مع خيار القبول لان غاية ايضا بجملته هذا المعنى كما لا يخفى بل  
 بان ما يدل الرادى لا يكون حجة على غيره فلذلك يكون رد الاحتمال آخر كيف وقد روى عن النبي  
 عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا في بيعهما وكان اصحابنا الغالبين بان الركاء  
 من التفريق تفريق الاقوال تحسبوا بهذه الرواية في معارضة الرواية التي تعين التفريق  
 بالا بدران على نقلها فيما سبق من سنن البيهقي قد ترجم ان ما وقع في الاسرار من الركاء  
 من الخيار المذكور في الحديث خيار لا قالة وان كان متعلقاً بما لا يملكه ليس بمقيد لعدم  
 التفريق كما لا يخفى والاعراض لكل من الطرفين عوض غير الآخر فالركاء من الاعراض نعم انما  
 البيع واصناف الثمن المشترى بها بالذات بعينها او بواسطة نظر فاقابته على التقدير  
 الثاني للمشتري خيار الرؤية على سباني في باب وله والمتبايع ايضا خيار الكيفية ذكره في  
 رجل باع حنطة مجموعة في بيت او مخفوفة في ارض والمشتري لا يعلم هل هي ولا منتهى  
 المخفوفة قالوا كان الخيار له اذا علم ان شاء اخذ ما يجمع الثمن وان شاء ترك رجلاً قال  
 اشترت هذه الحبة بما في هذه الخبيثة ورأى المتبايع الدرهم التي كانت فيها كان له  
 الخيار لان في الخبيثة لا يعرف مقدارها فباعها من الخرج وبستم هذا خيار الكيفية لا خيار الرؤية  
 لان خيار الرؤية لا يثبت في العقود لا يحتاج لان الاشارة ابلغ اسباب التعريف  
 كما توهم لان تعميها كما يكون الى الطرف بأباه بل للتعليل التي ذكره الى معرفة مقدارها  
 ربوية كانت او غير ربوية فان الفساد لا يمتلئ الرهوى على التقدير الاول انما هو عند

بإلحاقه اصناف الخيار اليها  
 فان الاقالة المبدأ متعلق  
 باقتضاها جميعاً مردود  
 لأن خيار الاقالة

في قوله ان الذي



كأنه نفع لم يوافق  
الطلب في كل وجه  
البيع لا يترك  
الشيء

سواء كان البيع  
مستقلاً أو  
مترابطاً

فإنه ينعقد  
بما يشاء  
بعد الاستدلال

غايته إذا كانت  
تكون للشيء  
الرؤية منه

أما إذا كانت  
الرؤية منه  
مستترة

مقابلتها بحسبها لا مطلقاً فلا يابى في إطلاق القول بصحة بيعها بل لا توقف على معرفة مقدارها  
لأن التوقف يقتضي الاطراد فعند عدم بيعه نفيه فاقبل هذا أنما يستقيم إذا لم يكن الاعراض  
ربوية وأما إذا كانت فجالة المقدار تمنع العقد لا احتمال الربو فغير مستقيم ثم لا ينعقد له غير عدم  
التعقيد بآن ذلك مما يتعلق بالربو وهذا الباب ليس ليأبى منه على الغفل عن المسئلة  
الآتية الفائلة بخلاف إذا باع بجنس مجازفة فله من احتمال الربو فان قلت لم يتفر  
لنفي الحاجة الى معرفة وصفها مع أنها ايضا منفية قلت لأن نفيه الحاجة الى معرفة مقدارها  
تفهم بيان انشاء الاشارة عن تعريف بطريق الاشارة وذلك مخصوص به دون الوصف  
على ما استغنى عنه قريب في جواز البيع بخلاف السلم فان معرفة قدر راس المال شرط  
فيه عند البيع لان الاشارة اطلقها عن قيد الاضافة الى الاعراض اجمالا الى ما هو صوابه  
من ان تنفي المقام تعميها بما يكون الى طرفها كفاية في لفظ الكفاية نوع اشعار بما لا  
خصوصا اذا كانت بواسطة الطرف من قصور ما في تبلغ التعريف الى هذه المعرفة تنبيه  
على ان من قال في التعليل لانها تبلغ اسباب التعريف لم يقتض على ان الراد تعريفها  
من الاشارة الى الاعراض بل يتم الاشارة اليها مستوف في التعريف الوصف للعقد المراد  
تعريف المقدار يعني ان العوض اذا كان حاضر عند العقدين مثارا اليه عند العقد يعرف  
مقداره وان كان لم يعرفه وزنه ان كان موزنا وكيله ان كان مكيلا وذو رطله ان كان  
وعده ان كان معدودا وان تلك الجملة لا تصرف في ان معنى سياق الكلام على عدم  
قيام الاشارة مقام تعريف الوصف توجب ان يقال ما بال جملة الوصف الباقية بعد  
الاشارة الى الاعراض فذكره بقوله وجهه الوصف فيه في العوض فثنا كان  
او ثننا بعد ما صار مثارا اليه ما سياتي من انها تنفي الى المنازعة في التمس المطلق  
عن قيد الاشارة لان نفي الى المنازعة المقبولة لان منشاها الايهام من جهة الذات  
وقد اندفع بالاشارة المعينة فذلك الجملة لا تمنع جواز البيع والاتقان اعلم

تعييم صورة الاستثناء في جانب البائع ويجوز قبول المشتري وبعض النش وبعض البيع  
وأما الاحتمال الرابع وهو ان يقبل المشتري بعض النش كل البيع فغير جائز على تعدد تفصيل  
النش ايضا للتعليل السابق ذكره لا يقال تفصيل النش لا يكفي في جواز اخذ احد المتعاقدين  
بعض البيع ببعض النش بل لا بد مع ذلك من رضاه لانه لا ذكر في الخاتمة لوباع عديد  
فقال بعتك هذين العبدين بالثمن فمقبول المشتري اياهما لا يجوز الا ان يرضى البائع  
في المجلس حصته من النش معلومة فيجوز فيكون ذلك عقد احدى في الباقي لا نقول ذلك  
اذا لم يبين ثمن كل واحد وقد اشبه اليه في تصوير المسئلة حيث ترك تفصيل النش وكون حصته  
المأخوذ من النش معلومة لا يقتضي ذلك لانه قد يكون ذلك العلم حاصل بالتفصيل حال المسئلة  
قبل الايجاب ويشهد لما قلنا من ان ذلك ان لم يبين ثمن كل واحد ما ذكره تفصيلا لك  
المسئلة من انه لو قال بعتك هذين العبدين هذا بائة وهذا بائة فقبول المشتري البيع  
في ايهما ذكر في بعض المواضع انه يجوز ذكر في الجاسع انه لا يجوز الا ان يقول بعتك هذا بائة  
وبعتك هذا بائة فقبول المشتري اياهما جازا ما اذا لم يعد لفظ البيع وان قيل لعل واحد غنا  
كانت الصفقة واحدة فلا بيع قبول ايهما فان قلت فليكن هذا الشرط جواز اخذ بعض البيع  
ببعض النش احد الامر من تفصيل النش ورضي الاخر وحصته من النش معلومة قلت الكلام في كون  
احد المتعاقدين محارفا في قبول اخذ بعض البيع ببعض النش وذلك لما يكون اذا كان مستقلا  
في ذلك لما ذكره يحتاج الى رضى الآخر فلا مجال لعبا ررضاه مشطافا فالشرط ما ذكره المحسن  
خاصة وحق الكلام ما افواه لانه اي لان العقد الذي فيه تفصيل النش صفيان هذا  
على مذهبه من قال ان كل الجاسع والافتقار للنش مطلقا لا يثبت من كون الصفقة فوق  
الاشين معني لفظا لعدم تكرار لفظ العقد والبائع او المشتري لما فرق الصفقة بتفصيل  
النش علما انه ليس كذلك من قصده ترويج الردي ببيع مع ايجدها وشراء الردي بال  
الجيدة فلم يكن في قبول بعضه ببعض النش ضرر به وان كان فيه ضرر فهو الذي يرضى به وخرجه

سواء كان البيع  
مستقلاً أو  
مترابطاً

فإنه ينعقد  
بما يشاء  
بعد الاستدلال



فلا يستحق النظر بدنه ثم ان ما ذكره من تعدد الصفقة بتفصيل الثمن وحده قول أبي يوسف ومحمد  
وهو موجب العباس وعلى موجب قول أبي حنيفة وهو موجب الاستحسان وتبرغني على  
عليه في الخلاصة لابد في تعدد الصفقة من تعدد لفظ العقد وتفصيل المقام على ما ذكر في شرح  
البيع في البيع ثلثة اشياء عاقدة وعقود وثمن والموجب لتعدد الصفقة عند أبي حنيفة تفصيل البيع  
بان يكره قوله بعت او اشتريت سوا العقد ليشان ذكر جملة ام تعدد بان فصل لكل جزء البيع  
جزا من الثمن وسواء العقد العاقدة بان كان البايع واحدا والمشتري واحدا ام تعدد من الجانبين  
بان كان البايع اثنين والمشتري اثنين ام تعدد من احد الجانبين وجهان لفظ العقد هو  
الركن في البيع فكان النظر الى اتحاده وتعدد في النظر الى غيره قال في الوجيز وهو الاستحسان  
والواجب وذكر في التحرير ايضا انه المختار واما عند صاحب جيه فاما موجب لتعدد الثمن سواء كان  
لفظ العقد متحدا او لم يكن وسواء كان العاقدة متحدا او لم يكن انتهى واما قال في البيع ثلثة اشياء  
لانه اراد الاشياء التي لا يستحق الاعتبار وذلك لم يذكر البيع فان وحده وتعدد لا يظهر  
الا بوجوه الثمن وتعدد فانك اذا قلت بعت هذه البكدة او هكذا البكدة ابتعد والمبيع واذا قلت  
بعت ما بكدة الا ابتعد وهذه الان الكلام في تعدد من حيث انه مبيع لا تعدد بحسب ذاته والافاقين  
اذا كان فوق درهم لا يكون الا متعده او لم يقل باحد ومن غفل عن هذا قال في شرح هذه المقام  
والعقد يحتاج الى بيع وثمن وبيع ومشتري وبيع وشرا فاما بعض هذه الاشياء مع بعض  
وتفرقا يحصل اتحاد الصفقة وتفرقا فاذا اختلفت الصفقة وكذا اذا اختلفت سوا البيع كقوله  
بعتها بما ياتي فقال قبلت احد هاتين والآخر باربعين وذلك ككون صفقة واحدة ايضا كما  
ذكر في الكتاب واتحاد البيع سوي البايع كان قال لا بعنا منك هذا بما ياتي فقال قبلت بوجوب اتحاد الصفقة  
واختلفت سوي المشتري كان قال بعت منك بما ياتي فقال لا قبلنا ذلك تفرقا بوجوب تفرق الصفقة  
وتفرق البيع والتمس اذا كانا بكرة بلفظ البيع فكذلك كذا تفرقا بكرة بلفظ الشرا وهذا كذا  
واستحسانا واما تعدد البايع مع تعدد المبيع والتمس وكذا تفرق المشتري مع تفرق المبيع

هذا هو الوجه في تعدد الصفقة  
في البيع ثلثة اشياء  
عاقدة وعقود وثمن  
والموجب لتعدد الصفقة  
عند أبي حنيفة  
تفصيل البيع  
بان يكره قوله بعت  
او اشتريت سوا العقد  
ليشان ذكر جملة ام  
تعدد بان فصل لكل  
جزء البيع

بعتها بما  
يأتي فقال  
قبلت  
احد هاتين  
والآخر  
باربعين  
ذلك ككون  
صفقة واحدة  
ايضا كما  
ذكر في  
الكتاب  
واتحاد  
البيع سوي  
البايع كان  
قال لا بعنا  
منك هذا  
بما ياتي  
فقال قبلت  
بوجوب  
اتحاد  
الصفقة  
واختلفت  
سوي  
المشتري  
كان قال  
بعت منك  
بما ياتي  
فقال لا  
قبلنا ذلك  
تفرقا  
بوجوب  
تفرق  
الصفقة

يدون تكرير لفظ الشرا فيجب التفرق فيس لا استحسانا وقبل لا يجب التفرق على قول أبي حنيفة  
وبوجوبه على قول صاحبنا في هذا كما نرى فان قوله بعتها بما ياتي اذا اختلفت سوا البيع لم يفرق  
على معنى وحدة البيع وتعدد ثم ان في تحريمه المقام وتقريره المقام <sup>خطا</sup> وجوه الاول ان قوله بعتها  
بعض هذه الاشياء مع بعض وتفرقا هو ظاهر لان الكلام في اتحاد الاشياء المذكورة في هذا  
كلاما او بعضا لا اتحاد بعضها مع بعض وانما في موضع هذا لفظ العباس لا استحسانا لانه تعدد  
العاقدة بايضا كان او اشتريتا على ما عرفت فتعده واما تعدد البايع والتمس انما ليس كذلك  
ان تشبه بقوله كان يقال بعتها بما ياتي فقال قبلت احد هاتين والآخر باربعين لا يفرق في البيع  
ليس بوجوب لا تعدد فيه من جهة الثمن وان كان في تعدد من جهة المبيع على عملا ولا عبرة بتفصيله  
في القول لا ذلك لا يلزم تفرق الصفقة على قوله ايضا والراجح انه لم يصح استعمال لفظ الثمن  
في موضع التعدد في مواضع متعددة منها قوله وتفرق البيع بوجوب تفرق الصفقة لا لا تفرق في  
سبق الاتحاد والكلام في مطلق التعدد كما لا يخفى ومنهم من قال في تفصيل المقام اذا اختلفت  
العقد والتمس او الاكثر اختلفت الصفقة فان تعدد الكل والاكثر تعدد الصفقة وتعدد العاقدة بان يكون  
البايع او المشتري اثنين وتعدد الثمن بان يقول بعت منك هذين النوبين هذا بكدة او هذا  
بكدة او هذا لا يتصور مع اتحاد الثمن وقوله في الهداية الا ان بين كل واحد واحد لا صفقا معني لا يتم  
الا ان يدبر كذا لفظ العقد لان به يتعدد الصفقة لا بوجوب بيان ثمن كل واحد فانه اذا تعدد الثمن  
واختلفت العاقدة والعقد بان خاطب الواحد الواحد وقال بعت منك هذه الاشياء البعثة مثل  
ثوب بعشرة كانت الصفقة متحدة نفس عليه في المحيط لترجي بوجوب الاتحاد والاصل اذا اختلفت  
جهات اتحاد الصفقة وجهات التعدد جعل الغالب انتهى كلامه من التحقيق السابق قد يقع ما فيه  
ايضا من اخلل حيث قال ان تعدد الكل والاكثر تعدد الصفقة وهذا باطلا لا يفتي ان لا يتعدد  
الصفقة بتعدد الثمن وحده ولا يتعدد العقد وحده فلا ينطبق ما ذكره لاي قول في حنيفة ولا على  
قول صاحبنا ثم ان بعض كلامه يافض بعضه فان سوجب قوله المنقول ان يتعدد الصفقة عند تعدد

مع تعدد البيع  
هذا كذا  
مكتوب  
تعدد العقد بان يكون  
البايع او المشتري اثنين  
وتعدد الثمن بان يقول  
بعت منك هذين النوبين  
هذا بكدة او هذا بكدة  
او هذا لا يتصور مع اتحاد  
الثمن وقوله في الهداية  
الا ان بين كل واحد واحد  
لا صفقا معني لا يتم



والنسخ مع وحدة العقد وموجب قولنا ان لا يثبت ثبوت كل واحد لانه صفة معني لا يتم الا ان يدرج تكرار لفظ  
العقد ان لا يتعد الصفة مع وحدة العقد وهل هذا انما نفس صريح مما ان تعليل بقوله ان لا يتعد  
الصفة لا يجر بيان ثبوت كل واحد فانه اذا تعد النسخ واتحد العاقبة والعقد لا غير تام بان النسخة علم  
كفاية تعد النسخ وحده ولا يلزم منه توقف تعد الصفة على تعد العقد لبقائها احتمالاً وهو الظاهر  
على الال الذي قدم وهو ان يتعد الصفة بتعد النسخ والعاقبة وانما استدل على النص في ثبوت  
الغفول عن انطباقه وعلى قول أبي يوسف محمد بدون العقد الذي ذكره وعدم انطباقه على قول أبي  
ابن كازانه انما وعدم تحمل تعليل كان يقيد تعد الصفة بكونه معني باباه اذ لم يكون تعد لفظاً  
المتطابقين وبهذا يتبين ان من قال في شرح كلام المصنف في الا ان يدرج تكرار لفظ العقد فقد اخطأ في تعيين  
المقام ولم يعرب في تعيين المقام كتب شعري انما على غفل عن لفظ المعني او ما اعتل عن لفظ  
وايهما فاما قد بينت فيما سبق ان لا يجوز ان يدرج عن كجابه وهو باطلاً في نظم ما يكون صريحاً ويكون  
دلالة وان لصاحبه ان يرد كذا لم يرد منها لكون بيان ان للموجب رجوع عن كجابه عن  
الاتحاد دلالة كما ان له رجوع صريحاً وان لصاحبه رد له دلالة كما توضح من قال في شرح هذا المقام  
هذا مستقل بقوله ان ثبوت النسخ في المجلس وان ثبوت الرجوع في المجلس الى ان رد اليجاب  
تامة يكون صريحاً واخرى دلالة فان لقيام دليل لا غرض والرجوع وقد ذكرنا ان للموجب  
الرجوع صريحاً والدلالة على عمل الصريح بل اراد ان يبين ان قيام موجب عن المجلس قبل  
انقضاء العقول الى اليجاب رجوع عنه دلالة وان قيام صوابه عرض عنه وودله دلالة فاقبال  
هذا الكلام مجموع قوله وان ثبوت الرجوع عليه موجب ان يرجع وانما رد قوله عن المجلس المعين  
بمعنى انما لا يجر ابعاً لثبوت من تحمل الخلاف وذلك ان اليجاب لا يبطل بقيام احداهما لم  
ينهب عن المجلس على ما ذكره شيخ الاسلام وذكر في الخلاصة رجوعاً الى ان رجوع منكم هذا كذا  
فقام المستثنى من قبل وقام البايع ثم قبل المستثنى لا يقع قال في المحيط هذا هو المذهب كذا في  
عامة الكتب وذكر شيخ الاسلام خواصه في الباب الثامن شرح اجماعه اذ ابايع وهو ما عده

والنسخ مع وحدة العقد وموجب قولنا ان لا يثبت ثبوت كل واحد لانه صفة معني لا يتم الا ان يدرج تكرار لفظ  
العقد ان لا يتعد الصفة مع وحدة العقد وهل هذا انما نفس صريح مما ان تعليل بقوله ان لا يتعد  
الصفة لا يجر بيان ثبوت كل واحد فانه اذا تعد النسخ واتحد العاقبة والعقد لا غير تام بان النسخة علم  
كفاية تعد النسخ وحده ولا يلزم منه توقف تعد الصفة على تعد العقد لبقائها احتمالاً وهو الظاهر  
على الال الذي قدم وهو ان يتعد الصفة بتعد النسخ والعاقبة وانما استدل على النص في ثبوت  
الغفول عن انطباقه وعلى قول أبي يوسف محمد بدون العقد الذي ذكره وعدم انطباقه على قول أبي  
ابن كازانه انما وعدم تحمل تعليل كان يقيد تعد الصفة بكونه معني باباه اذ لم يكون تعد لفظاً  
المتطابقين وبهذا يتبين ان من قال في شرح كلام المصنف في الا ان يدرج تكرار لفظ العقد فقد اخطأ في تعيين  
المقام ولم يعرب في تعيين المقام كتب شعري انما على غفل عن لفظ المعني او ما اعتل عن لفظ  
وايهما فاما قد بينت فيما سبق ان لا يجوز ان يدرج عن كجابه وهو باطلاً في نظم ما يكون صريحاً ويكون  
دلالة وان لصاحبه ان يرد كذا لم يرد منها لكون بيان ان للموجب رجوع عن كجابه عن  
الاتحاد دلالة كما ان له رجوع صريحاً وان لصاحبه رد له دلالة كما توضح من قال في شرح هذا المقام  
هذا مستقل بقوله ان ثبوت النسخ في المجلس وان ثبوت الرجوع في المجلس الى ان رد اليجاب  
تامة يكون صريحاً واخرى دلالة فان لقيام دليل لا غرض والرجوع وقد ذكرنا ان للموجب  
الرجوع صريحاً والدلالة على عمل الصريح بل اراد ان يبين ان قيام موجب عن المجلس قبل  
انقضاء العقول الى اليجاب رجوع عنه دلالة وان قيام صوابه عرض عنه وودله دلالة فاقبال  
هذا الكلام مجموع قوله وان ثبوت الرجوع عليه موجب ان يرجع وانما رد قوله عن المجلس المعين  
بمعنى انما لا يجر ابعاً لثبوت من تحمل الخلاف وذلك ان اليجاب لا يبطل بقيام احداهما لم  
ينهب عن المجلس على ما ذكره شيخ الاسلام وذكر في الخلاصة رجوعاً الى ان رجوع منكم هذا كذا  
فقام المستثنى من قبل وقام البايع ثم قبل المستثنى لا يقع قال في المحيط هذا هو المذهب كذا في  
عامة الكتب وذكر شيخ الاسلام خواصه في الباب الثامن شرح اجماعه اذ ابايع وهو ما عده

İSTANBUL MUFTULUK KÜTÜPHANESİ	
KISMI	YAZMA-FIKH
YENİ KATİT NO.	141
ESKİ KAYIT NO.	
TASNİF NO.	297/541

والنسخ مع وحدة العقد وموجب قولنا ان لا يثبت ثبوت كل واحد لانه صفة معني لا يتم الا ان يدرج تكرار لفظ  
العقد ان لا يتعد الصفة مع وحدة العقد وهل هذا انما نفس صريح مما ان تعليل بقوله ان لا يتعد  
الصفة لا يجر بيان ثبوت كل واحد فانه اذا تعد النسخ واتحد العاقبة والعقد لا غير تام بان النسخة علم  
كفاية تعد النسخ وحده ولا يلزم منه توقف تعد الصفة على تعد العقد لبقائها احتمالاً وهو الظاهر  
على الال الذي قدم وهو ان يتعد الصفة بتعد النسخ والعاقبة وانما استدل على النص في ثبوت  
الغفول عن انطباقه وعلى قول أبي يوسف محمد بدون العقد الذي ذكره وعدم انطباقه على قول أبي  
ابن كازانه انما وعدم تحمل تعليل كان يقيد تعد الصفة بكونه معني باباه اذ لم يكون تعد لفظاً  
المتطابقين وبهذا يتبين ان من قال في شرح كلام المصنف في الا ان يدرج تكرار لفظ العقد فقد اخطأ في تعيين  
المقام ولم يعرب في تعيين المقام كتب شعري انما على غفل عن لفظ المعني او ما اعتل عن لفظ  
وايهما فاما قد بينت فيما سبق ان لا يجوز ان يدرج عن كجابه وهو باطلاً في نظم ما يكون صريحاً ويكون  
دلالة وان لصاحبه ان يرد كذا لم يرد منها لكون بيان ان للموجب رجوع عن كجابه عن  
الاتحاد دلالة كما ان له رجوع صريحاً وان لصاحبه رد له دلالة كما توضح من قال في شرح هذا المقام  
هذا مستقل بقوله ان ثبوت النسخ في المجلس وان ثبوت الرجوع في المجلس الى ان رد اليجاب  
تامة يكون صريحاً واخرى دلالة فان لقيام دليل لا غرض والرجوع وقد ذكرنا ان للموجب  
الرجوع صريحاً والدلالة على عمل الصريح بل اراد ان يبين ان قيام موجب عن المجلس قبل  
انقضاء العقول الى اليجاب رجوع عنه دلالة وان قيام صوابه عرض عنه وودله دلالة فاقبال  
هذا الكلام مجموع قوله وان ثبوت الرجوع عليه موجب ان يرجع وانما رد قوله عن المجلس المعين  
بمعنى انما لا يجر ابعاً لثبوت من تحمل الخلاف وذلك ان اليجاب لا يبطل بقيام احداهما لم  
ينهب عن المجلس على ما ذكره شيخ الاسلام وذكر في الخلاصة رجوعاً الى ان رجوع منكم هذا كذا  
فقام المستثنى من قبل وقام البايع ثم قبل المستثنى لا يقع قال في المحيط هذا هو المذهب كذا في  
عامة الكتب وذكر شيخ الاسلام خواصه في الباب الثامن شرح اجماعه اذ ابايع وهو ما عده



ISTANBUL KUTUPHANESİ	
KİTAP NO	1054-1314
YERİ	14
ALINMA TARİHİ	
ALINAN YER	STANBUL



ГОСУДАРСТВЕННАЯ БИБЛИОТЕКА	
ИЗДАНИЕ	1917
АВТОР	В. И. Ленин
НАЗВАНИЕ	Сочинения
ТОМ	1
ЛЕНА	1917



İSTANBUL MÜFTÜLÜK KÜTÜPHANESİ

KISMI	YAZMA-FIKIH
YENİ KAYIT NO.	141
ESKİ KAYIT NO.	
TASNİF NO.	297/511







مجله ۱ پرت  
شماره ۱۰۱



۱۰۱  
۱۰۱  
۱۰۱